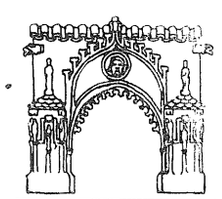
PRACE WROCŁAWSKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
TRAVAUX DE LA SOCIÉTÉ DES SCIENCES ET DES LETTRES DE WROCŁAW
SERIA A. Nr 15

LUDWIK SKURZAK

ÉTUDES SUR L'ORIGINE DE L'ASCÉTISME INDIEN



WROCŁAW 1948
NAKŁADEM WROCŁAWSKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
Z ZASIŁKU PREZYDIUM RADY MINISTRÓW ORAZ WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA OŚWIATY
SKŁAD GŁÓWNY W PAŃSTWOWYM INSTYTUCIE WYDAWNICZYM

Nakład 700 egz. Papier bezdrz. 100 g 70×100

DRUKARNIA UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE
POD ZARZĄDEM KAROLA KIECIA — M 44802

ETUDES SUR L'ORIGINE DE L'ASCÉTISME INDIEN

Introduction

Cette étude est consacrée aux recherches sur les origines de l'ascétisme indien. Dans la première partie nous essayons d'établir le nombre des types d'ascètes. Généralement on admet qu'il y en a deux: 1° l'ermite *(vānaprastha)* et 2° l'ascète errant (*parivrājaka, saṃnyāsin*, etc.). Nous essayons de prouver qu'il existe un troisième type, tout à fait différent des deux précédents quant à la règle et à la façon de vivre, et sans doute plus ancien que les deux autres.

Le seconde partie est consacrée aux recherches sur les origines de chaque type.

Nous nous limitons strictement à notre sujet en laissant de côté beaucoup d'autres questions.

Je ne veux pas laisser paraître ce travail sans exprimer ma plus vive reconnaissance à mon cher maître, M. Jean Przyluski. Professeur au Collège de France, qui m'a aidé dans mes recherches tout en me laissant une complète liberté, ainsi qu'à M^lle^ Marcelle Lalou et à M^me^ Nadine Stchoupak qui ont corrigé le français de ce travail.

Première Partie

I. Les différents types d'ascètes

La littérature indienne mentionne trois types d'ascètes:

1. L'ascète qui mène la vie d'ermite dans la forêt; il habite une hutte, soit en compagnie de sa femme ou de sa famille, soit seul; il y entretient les feux sacrés et consacre son temps aux pratiques liturgiques et à la penitence.

2. L'ascète errant qui est toujours seul; il se déplace d'un village à un autre, d'une ville à une autre, et ne peut rester au même endroit plus de quelques jours.

3. L'ascète qui habite la forêt, mais y mène une vie errante sans aucun abri artificiel; il couche au pied des arbres, se nourrit de fruits, de plantes sauvages. Dans les textes les moins anciens, il lui est permis de sortir de la forêt pour mendier. Ce type d'ascète est toujours confondu dans les textes et dans la littérature avec le *vānaprastha*, c'est-à-dire l'ermite qui habite la forêt dans une hutte; mais en realité il se distingue du *vānaprastha* par la règle et la façon de vivre, forme un type d'ascète toute-à fait différent[1].

Dans ce chapitre, nous décrivons un à un les divers aspects de la vie ascétique. Les sources, ici utilisées, sont principalement les *dharmaśāstra,* car les règles de la vie ascétique y sont plus complètes; quant aux autres sources, c'est-à-dire les Upaniṣad, les textes bouddhiques et grecs dans lesquels la vie est décrite de ta même façon que dans les *dharmaśāstra*, nous en ferons usage dans les chapitres suivants pour établir la chronologie des diffé ,

[1] En donnant la définition de chaque type d'ascète, j'évite d'en citer de nom sanscrit, cette nomenclature étant assez vague; le même type là'ascète porte des noms différents et quelquefois le même nom s'applique c de différents types.

rents types de vie ascétique. Parmi les *dharmaśāstra* on considère comme le plus ancien l'Āpastamba-Dharmasūtra. Il provient de l'Inde du Sud. Selon les recherches de Bühler, fondées sur l'étude de la langue, ce texte a été composé vers le IV^me^ ou III^me^ siècle av. J. Chr.[1].

Un deuxième très important *dharmasūtra* est le Baudhāyana-Dharmasūtra. Certaines de ses parties, sinon les deux parties premières, sont très anciennes; les deux parties suivantes sont plus récentes. Ce *dharmasūtra* est aussi originaire de l'Inde du Sud.[2]

Un texte du même genre dans lequel toutes les questions traitées par les autres *dharmaśāstras* sont plus developées et qui, de ce fait, est très important pour la connaissance de la vie indienne, est le Mānava-Dharmaśāstra. Il date des premiers siècles de notre ère[3].

Un autre texte, qui concerne directement le sujet que nous raitons, est la Vaikhānasa-Dharmasūtra, presque entièrement consacré aux ascètes. Il décrit leur vie du point de vue tant liturgique que matériel. Pour la connaissance de la vie ascétique dans les premiers temps de notre ère ce sūtra est très important; il est plus ancien que Manu, comme il résulte des recherches de Caland[4].

Les autres *dharmaśāstras*, comme le Gautama, le Viṣṇu, le Vāsiṣṭha, le Yājñavalkya, qui reprennent généralement la matière contenue dans les principaux textes, énumérés ci-dessus, moins instructifs pour nos recherches, nous n'en avons pris en considération que certains passages.

1. L'ermite habitant une hutte

Le premier texte qui nous parle de cet ascète est Baudhāyana-Dhr. II. 11, 14. La vie de l'ascète doit être consacrée à la pénitence et aux exercices religieux.

L'ermite *(vaikhānasa)* dans la forêt doit se nourrir de racines et de fruits et pratiquer des pénitences; le matin, à midi et le

[1] S. B. F. II. Introduction.
[2] S. B. E. XIV. Introduction.
[3] S. B. E. XV. Introduction.
[4] Vaikhānasasmartasūtram. B. I. Calcutta 1929. Introduction.

soir, il doit s'aspergér avec de l'eau; selon le rite de Śrāmaṇaka [1], il doit installer le feu, se nourrir (des herbes) sauvages, vénérer les dieux, les mānes, les êtres, les hommes, les ṛṣi, recevoir tous les hôtes, à l'exception de ceux qui sont frappés d'interdiction; il peut manger de la viande des animaux tués par les bêtes sauvages; il ne doit pas marcher sur la terre cultivée, ni entrer dans un village; il doit porter le chignon, s'habiller de peau; il ne doit pas manger ce qui date de plus d'une année.

Les règles sont plus développées dans Āpastamba-Dhr. II. 9, 22, 6—23:

Ayant passé par divers *āśrama,* il peut devenir ascète-ermite. Il doit quitter le monde avec sa femme, ses enfants, ou seul, construire une hutte en dehors du village; dans sa hutte, il doit avoir deux paires d'ustensiles pour la cuisine; des couteaux, hâches, faucilles, marteaux pour travailler. Il est obligé de donner l'hospitalité à tous ceux qui viennent. Pour soutenir sa vie, il doit ramasser des graines. Il y a des règles spéciales pour le bain. Il doit entrer dans l'eau lentement en la frappant avec les mains, il doit verser l'eau, en ayant le visage tourné vers le soleil. Après le bain, il doit faire une offrande avec des gâteaux de riz. Il doit consacrer son temps à la récitation du Veda mais réciter de telle manière qu'ou ne l'entende pas.

6. Maintenant d'aucuns enseignent la succession (des modes de vie) pour le *vānaprastha.*

7. Ayant acquis la science, s'étant marié, ayant installé les feux, il doit accomplir les rites qui finissent par les sacrifices de soma, tels qu'ils sont enseignés dans le Veda.

8. Ayant construit sa maison, il doit habiter en dehors du village avec sa femme, ses enfants, ses feux.

9. Ou seul.

10. Il doit vivre de la glane.

11. Et dans la suite il ne doit rien accepter.

12. Après avoir fait ses ablutions, offrir.

13. Qu'il descende dans l'eau lentement, qu'il se baigne en la frappant, le visage tourné vers le soleil.

14. Ceci est la règle pour se baigner dans l'eau en toute circonstance.

15. D'aucuns enseignent qu'il doit avoir des ustensiles par paires, pour uire, pour manger, des couteaux, des hâches, des faucilles, des marteaux en bois.

[1] Le rite de *śrāmaṇaka* est décrit dans Vaikhānasa-Dhr. (Madras, Ramanujachari Or. In. Publ v. II.). I. 6, 7, II. 1, II. 4., II. 5.

16. Ayant pris un objet de chaque paire, ayant donné les autres, qu'il aille dans la forêt.

17. Et dans la suite c'est avec des produits de la forêt qu'il (assurera) ses oblations au feu, ses moyens de subsistance, ses devoirs envers les hôtes, et ses vêtements.

18. Pour les sacrifices dans lesquels (on emploie) des gâteaux de riz, on doit faire des oblations dites *caru.*

19. Toute récitation (doit être faite) sans qu'on l'entende.

20. Il ne doit pas la faire entendre aux habitants de la forêt.

21. Pour le feu, il doit y avoir un abri.

22. Lui-même vivra à la belle étoile.

23. Son siège, son lit, seront nus.

24. Ayant obtenue du blé nouveau qu'il jette le vieux.

Les indications les plus complètes sur la condition d'ascète-ermite sont données dans Manu VI, 1—24. Nous pouvons les diviser en 4 groupes: a) la façon de quitter la maison; b) les règles relatives aux sacrifices; c) les règles de la nourriture; d) les règles de la pénitence.

a) Le père de famille, quand il a des rides et des cheveux blancs et un enfant de son enfant, doit se retirer dans la forêt, accompagné de sa femme, ou après l'avoir confiée à ses fils.

b) Il doit emporter le feu sacré et les ustensiles du culte. Il doit accomplir cinq grands sacrifices avec des aliments purs, ou avec des herbes, des racines et des fruits: l'*agnihotra, bali* et autres sacrifices. Il doit préparer avec du riz les gâteaux du sacrifice.

c) Il peut manger les végétaux qui poussent dans l'eau ou sur la terre, les fleurs, les racines, les fruits, les produits d'arbres purs et les huiles extraites des fruits; mais il doit s'abstenir du miel, des champignons poussés à terre, ainsi que de l'herbe *bhūstṛṇa* et des fruits *śigruka* et *śleṣmātaka.* Il peut amasser des aliments pour un jour, pour un mois, pour six mois, ou pour une année. Mais au mois d'*āśvina* il doit jeter les aliments qu'il a amassés précédemment, ainsi que les vêtements usés. Il ne doit manger aucun produit de la culture, même jeté par quelqu'un, ni des racines ou des fruits provenant d'un village, même s'il souffre de la faim; il peut manger des aliments cuits sur le feu ou seulement des fruits mûrs. Il peut prendre sa nourriture pendant le jour ou pendant la nuit, ou tous les deux ou quatre jours; il peut aussi observer la pénitence lunaire, c'est-à-dire diminuer

sa nourriture d'une bouchée, chaque jour de la quinzaine noire, et l'augmenter dans la même mesure, pendant la quinzaine claire. Il peut vivre seulement de fleurs, de racines mûries par le temps et de fruits tombés d'eux-mêmes. Il doit porter des vêtements de peau ou d'écorce, laisser pousser les cheveux, ainsi que la barbe et les ongles.

d) Comme pénitence, il doit se rouler à terre, se tenir debout tout le jour sur la pointe des pieds, supporter les cinq feux, pendant la saison des pluies n'avoir pas d'autre abri que les nuages et, en hiver, porter des vêtements humides.

1. Le *dvija,* ayant préalablement terminé ses études, après avoir ainsi demeuré dans l'ordre des maîtres de maison, conformément à la règle, idot ensuite vivre dans la forêt, muni d'une ferme résolution et parfaitement maître de ses organes.

2. Lorsque le chef de famille voit sa peau se rider et ses cheveux blanchir, et qu'il a sous ses yeux le fils de son fils, qu'il se retire dans une forêt.

3. Renonçant aux aliments qu'on mange dans les villages et à tout ce qu'il possède, confiant sa femme à ses fils, qu'il parte seul, ou bien qu'il emmène sa femme avec lui.

4. Emportant son feu consacré et tous les ustensiles domestiques employés dans les oblations, quittant le village pour se retirer dans la forêt, qu'il y demeure en maîtrisant ses organes des sens.

5. Avec les différentes sortes de grains purs qui servent de nourriture aux *muni,* comme le riz sauvage, avec des herbes potagères, des racines et des fruits, qu'il accomplisse les cinq grandes oblations suivant les règles prescrites.

6. Qu'il porte une peau de gazelle ou un vêtement d'écorce; qu'il se baigne soir et matin; qu'il porte toujours les cheveux longs et laisse pousser sa barbe, les poils de son corps et ses ongles.

7. Autant qu'il est en son pouvoir, qu'il fasse des offrandes aux êtres animés, et des aumônes, avec une portion de ce qui est destiné à sa nourriture, et qu'il honore ceux qui viennent à son ermitage en leur présentant de l'eau, des racines et des fruits.

8. Il doit s'appliquer sans cesse à la lecture du Véda, endurer tout avec patience, être bienveillant et parfaitement recueilli, donner toujours, ne jamais recevoir, se montrer compatissant à l'égard de tous les êtres.

9. Qu'il fasse régulièrement les offrandes au feu disposé suivant le mode *vitāna,* ne négligeant pas, en temps convenable, les oblations du jour de la nouvelle lune et du jour de la pleine lune.

10. Qu'il accomplisse aussi le sacrifice en l'honneur des constellations lunaires, l'offrande de grain nouveau, les cérémonies qui ont lieu de quatre mois en quatre mois, et celles du solstice d'hiver et du solstice d'été.

11. Avec des grains purs, nourriture des *munis,* croissant dans le printemps ou dans l'automne et récoltés par lui-même, qu'il fasse séparément, suivant la règle, les gâteaux et les autres mets destinés à être présentés en offrande.

12. Et après avoir adressé aux Dieux cette oblation des plus pures produits de la forêt, qu'il mange le reste en y joignant du sel ramassé par lui-même.

13. Qu'il mange des herbes potagères qui viennent sur la terre ou dans l'eau, des fleurs, des racines et des fruits produits par des arbres purs, et des huiles formées dans les fruits.

14. Qu'il évite le miel et la viande, les champignons terrestres, le *bhūstṛṇa,* le *sigruka,* et les fruits du *śleṣmātaka.*

15. Dans le mois d'*āśvina,* il doit jeter les grains sauvages qu'il avait précédemment amassées, ainsi que ses vieux vêtements, et les herbes, les racines et les fruits récoltés par lui.

16. Qu'il ne mange jamais ce qui a poussé dans un champ labouré, quoique ce champ ait été abandonné par le propriétaire, ni des racines et des fruits provenant d'un village, même lorsque la faim le tourmente.

17. Il peut manger des aliments cuits au moyen du feu, ou des fruits, mûris par le temps; il peut, pour écraser certains fruits, employer une pierre ou ses dents en guise de pilon.

18. Qu'il recueille du grain pour un jour seulement, ou qu'il en fasse provision pour un mois, ou pour six mois, ou même pour un an.

19. Après s'être procuré, autant qu'il a pu, de quoi se nourrir, qu'il mange le soir ou le matin, ou seulement lorsqu'arrive le temps du quatrième ou même du huitième repas.

20. Ou bien qu'il suive les règles de la pénitence lunaire *(cāndrāyana)* pendant la quinzaine éclairée et pendant la quinzaine obscure, ou qu'il mange une fois seulement, à la fin de chacune de ces deux quinzaines, des grains bouillis.

21. Ou qu'il ne vive absolument que, de fleurs, et de racines, et de fruits mûris par le temps, qui sont tombés spontanément, observant strictement les devoirs des anachorètes.

22. Qu'il se roule sur la terre, ou qu'il se tienne tout un jour sur le bout des pieds; qu'il se lève et s'asseye alternativement, et qu'il se baigne trois fois par jour.

23. Dans la saison chaude *(grīṣma),* qu'il supporte l'ardeur de cinq feux; pendant les pluies *(varṣa),* qu'il s'expose tout nu aux torrents d'eau que versent les nuages; durant la froide saison *(hemanta)* qu'il porte un vêtement humide, augmentant par degrés ses austerités.

24. Trois fois par jour, en faisant son ablution, qu'il satisfasse les Dieux et les Manes par une libation d'eau; et se livrant à des austérités de plus en plus rigoureuses, qu'il dessèche sa substance mortelle[1].

---

[1] *Lois de Manu,* trad, Loiseleur-Deslongchamps, l. VI, 1—24.

Le Vaikhānasa-Dharmasūtra divise les ermites en deux catégories: 1° ceux qui vivent avec leur femme *(sapatnika)* et 2° ceux qui vivent sans femme *(apatnika)*. Chacun de ces deux groupes comporte diverses subdivisions.

Voici la règle établie pour ces ermites: Lorsque le père de famille a vu grandir ses fils et ses petits-fils, il doit se raser les cheveux et observer la pénitence dite *prājāpatya-kṛccha* au printemps, dans la quinzaine claire (c'est-à-dire quand la lune est bien visible); selon les indications de l'astrologie, il part pour la forêt avec sa femme et ses cinq ou trois feux sacrés. La veille il doit faire tous les préparatifs liturgiques minutieusement décrits. La règle lui prescrit de prendre des bains rituels, d'observer la pureté, d'étudier, de se perfectioner dans l'ascèse, de donner l'aumône, de faire des offrandes, de jeûner, de réprimer les désirs charnels, de garder le silence, d'être doux, de méditer sur Viṣṇu, de faire deux fois par jour l'*agnihotra* et les autres sacrifices; il doit se nourrir exclusivement d'herbes de la forêt, de racines, de fruits, de feuilles, mais ne peut manger rien qui provient du village; il ne doit pas non plus manger la nuit; il doit dormir sur l'herbe.

Le rite du départ de l'ascète non accompagné de sa femme est le même que celui prescrit à l'ascète errant. Il sort de sa maison sans emporter les feux qu'il est censé avoir déposés en lui-même; il est vêtu d'écorce et porte le cordon sacré, ainsi qu'un vase à aumônes[1].

2. *L'ascète errant*

Les plus anciennes règles relatives aux ascètes errants se trouvent dans Āpastamba-Dhr. II. 9, 7—17. Selon ce *dharmasūtra*, l'ascète errant doit quitter la maison, vivre sans feux, rester silencieux, réciter le Veda, mendier sa nourriture dans le village, vivre complètement nu, ou faire usage de vêtements rejetés par les autors; telles sont les règles essentielles, fournies par Āpastamba[2].

[1] Vaikhānasa-Dhr. *passim*.

[2] Sur les relations de ce chap. avec d'autres parties d'Āpastamba-Dhr. consacrées aux ascètes, conf. infra, chap. IV.

1. Quatre *āśrama:* celui de *gṛhastha,* le séjour dans la maison du maître, celui de l'ascète *muni* et celui de l'ermite.

2. Dans tous, vivant, sans agitation. Selon ce qui est enseigné, il va à la délivrance.

3. Le séjour dans la maison du maître, à partir de l'initiation, est commun à tous.

4. [Commun] à tous le devoir de ne pas abandonner la doctrine.

5. Ayant appris les rites, il peut accomplir ce qu'il désire.

6. Selon la règle de celui qui aspire à la connaissance qu'il révère jusqu'à la mort, *brahmacārin* quitte la vie dans la maison du maître.

7. Maintenant le *parivrāja.*

8. C'est après (avoir été *brahmacārin*) qu'il mène la vie d'ascète, en observant la chasteté.

9. Pour celui-ci, on enseigne:

10. L'ascète doit vivre sans feu, sans maison, sans protection, parlant seulement pour réciter, demandant au village de quoi soutenir sa vie, ne se souciant ni de ce monde-ci, ni de l'autre.

11. On prescrit pour lui des vêtements abandonnés [par d'autres].

12. D'aucuns [veulent qu'il soit] complètement nu.

13. Ayant abandonné le vrai et le faux, le bonheur et le malheur, les Védas, ce monde-ci et l'autre, il doit rechercher l'*ātman.*

14. [On dit que] l'acquisition de la paix est dans la connaissance.

15. Ceci est contredit par les *śāstra.*

16. Si dans la connaissance il y avait acquisition de la paix on ne connaîtrait pas de souffrance ici-bas.

17. C'est pourquoi la chose est expliquée autrement[1].

On observe une importante évolution des règles dans Boudhāyana[2]. L'ascète doit se raser la tête, sauf une boucle de cheveux. Deux *sūtra* traitent des vêtements: d'après le premier, l'ascète ne doit porter qu'un haillon pour cacher sa nudité; mais le second, sûrement interpolé, prescrit le port des vêtements jaunes[3]. Il doit vivre de mendicité et aller mendier quand, dans la maison, tout le monde a mangé et que les cendres sont éteintes. En buvant,

[1] Āpastamba-Dhrs. II, 9. 1—17.

[2] II. 11, 16—25. Ce n'est pas sans hésiter que je classe le type d'ascète décrit ici parmi les ascètes errants. Le *sūtra* 17 *araṇyaṃ gatvā* semble indiquer, qu'il est plutôt question d'ascètes habitant la forêt, sans aucun abri. Mais pour Gautama et Vasiṣṭha, qui sont presque une copie de B., ces *sūtra* sont relatifs aux ascètes errants.

[3] Pour l'évolution de la législation relative au vêtement d'ascète, cf. J. Przyluski: *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha.* J. A. 1919, p. 365. sq.

il doit faire usage d'eau filtrée et, pour cette raison, porter toujours un morceau d'étoffe pour le filtrage. Pendant la saison des pluies, il doit avoir une demeure fixe.

16. L'ascète *(parivrājaka)*, ayant quitté sa famille, sans femme, doit renoncer au monde selon la règle.

17. Étant allé dans la forêt.

18. Une mèche de cheveux sur la tête rasée.

19. Un pagne pour converture.

20. Restant au même endroit pendant la saison des pluies.

21. Le vêtement de couleur jaune.

22. Quand le pilon est immobilisé, le charbon éteint, les plats retirés, il doit mendier.

23. En paroles, en pensée, en actes, sans méchanceté envers les êtres.

24. Qu'il porte, en vue de la purification, un filtre.

25. Faisant le rite de l'eau avec des eaux tirées et parfaitement pures[1].

Manu VI, 41—58, nous offre un tableau plus complet de la vie d'ascète errant. Après le dernier sacrifice à Prajāpati, dans lequel il donne tous ses biens, il doit déposer en soi-même le feu sacré et quitter sa maison, pourvu d'objets qui servent à la purification. Il doit errer constamment, toujours seul, vivre sans abri, dormir là où le trouve la nuit. Il doit boire de l'eau purifiée, mendier sa nourriture quand la fumée de la cuisine a cessé de s'élever et quand les charbons sont éteints; il ne doit pas entrer dans une maison pleine d'ermites, de Brahmanes, ou d'autres mendiants, d'oiseaux, de chiens. Il peut quêter une fois par jour, mais il lui est interdit d'obtenir l'aumône par l'interprétation des prodiges ou des présages, ni par l'astrologie, ou la chiromancie; il doit également éviter de l'obtenir à force de salutations. Comme vêtement, il doit porter des haillons, se raser les cheveux, se couper les ongles, porter le bâton, la gourde, le pot à eau. Ses ustensiles ne doivent pas être en métal, mais en terre ou en bois, et il doit les laver avec de l'eau.

41. Sortant de sa maison, emportant avec lui des ustensiles purs, comme son bâton et son aiguière, gardant le silence, exempt de tout désir excité par les objets qui se présentent à lui, qu'il embrasse la vie ascétique.

42. Qu'il soit toujours seul et sans compagnon, afin d'obtenir la félicité suprême, en considérant que la solitude est le seul moyen d'obtenir ce bonheur; en effet il n'abandonne pas et n'est pas abandonné; et n'éprouve jamais le chagrin qui en résulte.

[1] Baudhāyana II. 11, 16—25.

43. Qu'il n'ait ni feu, ni domicile; qu'il aille au village chercher sa nourriture, lorsque la faim le tourmente; qu'il soit résigné, muni d'une ferme résolution; qu'il médite en silence et fixe son esprit sur l'Être divin.

44. Un pot de terre, la racine des grands arbres pour habitation, un mauvais vêtement[1], une solitude absolue, la même manière d'être avec tous, tels sont les signes qui distinguent un Brāhmane qui est près de la délivrance finale.

45. Qu'il ne désire point la mort, qu'il ne désire la vie: qu'il attende le moment fixé pour lui, comme un domestique attend ses gages.

46. Qu'il purifie ses pas en regardant où il met le pied, de peur de marcher sur des cheveux, sur un os, ou sur toute autre chose impure; qu'il purifie l'eau qu'il doit boire en la filtrant avec un linge, dans la crainte de faire périr les petits animaux qui pourraient s'y trouver; qu'il purifie ses paroles par la vérité; qu'il conserve toujours son esprit pur.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

50. Il ne doit jamais chercher à se procurer sa subsistance en expliquant des prodiges et des présages, ni au moyen de l'astrologie ou de la chiromancie, ni en donnant des préceptes de morale casuiste, ou en interprétant l'Écriture sainte.

51. Qu'il n'entre jamais dans une maison fréquentée par des ermites, des Brahmanes, des oiseaux, des chiens, ou par d'autres mendiants.

52. Ayant ses cheveux, ses ongles et sa barbe coupés; s'étant muni d'un plat, d'un bâton et d'une aiguière, qu'il erre continuellement dans un recueillement parfait, évitant de faire du mal à aucune créature animée.

53. Que les plats dont il se sert ne soient pas en métal et n'aient point de fracture: c'est avec de l'eau qu'il convient de les purifier, de même que les tasses employées dans un sacrifice.

54. Une gourde, un plat de bois, un pot de terre, une corbeille de bambous, tels doivent être, suivant les préceptes de Manu-Svayambhuva, les ustensiles d'un *yati* (dévot ascétique).

55. Qu'il mendie sa nourriture une fois par jour, et n'en désire pas une grande quantité; car le dévot avide d'aumônes finit pas s'abandonner aux plaisirs des sens.

56. Le soir, lorsque l'on ne voit plus la fumée de la cuisine, que le pilon est en repos, que le charbon est éteint, que les gens sont rassasiés, que les plats sont retirés, c'est alors que le dévot doit toujours mendier sa subsistance.

57. S'il n'obtient rien, qu'il ne s'afflige pas, s'il obtient quelque chose, qu'il ne songe qu'à soutenir son existence et ne consulte pas sa fantaisie dans le choix de ses ustensiles.

58. Qu'il dédaigne surtout de recevoir des aumônes après une humble salutation, car les aumônes ainsi reçues enchaînent dans les liens de la renaissance le dévot qui est sur le point d'en être dégagé[1].

[1] Manu, VI, 41—46, 50—58. trad. Loiseleur-Deslonchamps.

Selon le Vaikhānasa-Dharmasūtra, quand le fidèle a dépassé la soixante-dixième année de sa vie, soit qu'il est veuf et sans enfants, soit qu'il peut confier sa femme aux soins de ses fils, il peut devenir ascète errant. Il doit se raser la tête, se baigner selon le rituel et observer la pénitence de Prajāpati hors du village. Il se munit de trois bâtons noués ensemble, de vêtements rouges, d'une étoffe pour filtrer l'eau. Après les cérémonies liturgiques, il prend les restes des ustensiles ascétiques. Il doit vivre seul, chaste, ne demeurant qu'un jour au même endroit, sauf en certaines périodes. Il doit demander l'aumône dans les maisons des Brahmanes, une fois par jour. Les funerailles d'un ascète errant peuvent être célébrées de deux façons. S'il a vécu sans feux sacrés, son corps doit être enterré au bord d'un fleuve qui se jette dans la mer; mais le corps d'un ascète qui a vécu en entretenant les feux sacrés, doit être brûlé [1].

3. *L'ascète habitant la forêt*

Il est sans abri artificiel, vivant, au pied d'un arbre, de fruits et de racines. Dans les textes les moins anciens il lui est permis de quêter sa nourriture. Ce type d'ascète est souvent confondu dans les sources et dans la littérature avec l'ermite qui possède une demeure stable. Tous deux portent souvent le même nom *vānaprastha*. Mais en réalite leurs règles de vie, dans tous les textes, différent complètement. Une première différence essentielle est le rite du départ de la maison pour la forêt. L'ermite, qui doit habiter dans un lieu fixe, part avec tous ses feux sacrés et ses ustensiles de sacrifice et, dans la forêt, il observe tous les rites liturgiques comme un *gṛhasta*.

Au contraire, l'ascète-errant dans la forêt est exempt de toutes les obligations de la vie liturgique. En quittant sa maison, c'est en lui-même seulement qu'il dépose les feux sacrés. D'autre part, l'ascète-ermite a toujours une demeure fixe; il habite dans une hutte, tandis que l'ascète errant dans la forêt vit sans aucun abri artificiel, obligé de toujours errer dans la forêt.

Selon l'Āpastamba-Dhrs., il est obligé de vivre sans feux

[1] Vaikhānasasmartasūtram, Bib. Ind. Calcutta 1929. *passim*.

sacrés [1], sans aucune hutte, de ne chercher aucun plaisir, aucun protecteur, d'observer le silence, et de réciter le Veda. Il doit se vêtir de matériaux trouvés dans la forêt, c'est-à-dire d'écorce et de peau, toujours errer, vivre de racines, de fruits, de feuilles, d'herbes, et se nourrir en outre d'eau, de vent et d'air.

18. Maintenant le *vānaprastha*.

19. C'est après qu'il mène la vie d'ascète en observant la chasteté.

20. Pour celui-ci, on enseigne: il doit être sans feu, sans maison, sans plaisir, sans protection, ascète parlant seulement pour réciter [2].

1. On prescrit pour lui des vêtements faits des produits de la forêt.
2. Ensuite il doit errer, vivant de fruits, de racines, de feuilles, d'herbes.
3. À la fin [il vivra] au hasard.
4. Ensuite il vivra d'eau, de vent, d'air.
5. L'adhésion successive à chacun de ces [modes de vie] est marquée par une récompense [meilleure] [3].

Les règles de Manu sont presque identiques: l'ascète errant doit déposer en lui-même les feux sacrés, et doit vivre, sans aucun abri artificiel, au pied des arbres; il doit vivre sans feu, silencieux, se nourrissant de racines et de fruits. Il y est souligné encore une fois qu'il doit vivre sans aucun abri. Mais on reconnaît une évolution relativement aux règles de la nourriture: en plus de racines et de fruits trouvés dans la forêt, il lui est permis de mendier sa nourriture, ce qui est inconnu dans Āpst.-Dhr. Il peut demander l'aumône aux brahmanes, aux ascètes, ou autres dvijas habitant la forêt, ou mendier dans un village en recevant les aliments dans un cornet fait de feuilles, ou dans la main. Ou bien il doit se diriger vers la région Nord-Est, en marchant droit devant lui, vivant d'air et d'eau, jusqu'à ce que son corps tombe en dissolution.

[1] Les éditions de l'Āpast.-Dhr. de Bühler. Bombay 1892, et Kāśi Sansk. — S. N. 93. — II, 9, 22 *sūtra:* 2a, ont *ekagniḥ* »avec un seul feu«. Je lis néanmoins *anagniḥ*, 1. pour une raison intrinsèque, parce que l'ascète de ce type était obligé de vivre sans feu, et qu'au départ de sa maison il devait seulement déposer le feu sacré en lui-même; 2. la lecture *anagniḥ* est confirmée par Manu VI, 25., qui emploie ce terme même dans le chapitre consacré également à l'ascète errant dans la forêt. La lecture *ekāgniḥ* provient, soit d'une faute du scribe, soit de la »brahmanisation«, de ce *sūtra* à une époque postérieure, quand l'offrande de sacrifices était devenue obligatoire pour l'ascète vivant dans la forêt.

[2] Āp.-Dhrs. II, 9, 21. [3] Āp.-Dhrs. II, 9, 22.

25. Alors, ayant déposé en lui-même, suivant la règle, les feux sacrés, en avalant les cendres, qu'il n'ait plus ni feux domestiques, ni demeure, gardant le silence le plus absolu, vivant de racines et de fruits.

26. Exempt de tout penchant aux plaisirs sensuels, chaste comme un novice, ayant pour lit la terre, ne consultant pas son goût pour une habitation, et se logeant au pied des arbres.

27. Qu'il reçoive des Brahmanes anachorètes et des autres *dvija*, maîtres de maison qui demeurent dans la forêt, l'aumône nécessaire au soutien de son existence.

28. On bien il peut apporter de la nourriture d'un village, après l'avoir reçue dans un plat fait avec des feuilles, ou dans la main une, ou dans un tesson, et en manger huit bouchées.

29. Telles sont, avec d'autres encore, les pratiques pieuses que doit suivre un Brahmane retiré dans une forêt; et, pour unir son âme à l'Être suprême, il doit étudier les différentes parties théologiques (Upaniṣads) du Livre révélé.

30. Qui ont été étudiées avec respect par les dévots ascétiques et par les Brahmanes maîtres de maison retirés dans la forêt, pour l'accroissement de leur science et de leurs austérités, et pour la purification de leur corps.

31. On bien s'il a quelque maladie incurable, qu'il se dirige vers la région invincible du nord-est, et marche d'un pas assuré jusqu'à la dissolution de son corps, aspirant à l'union divine, et ne vivant que d'eau et d'air[1].

II. Les ascètes chez Hérodote

Quelle est la plus ancienne de ces trois formes de la vie ascétique? Commençons nos recherches par les sources étrangères. Hérodote dit dans la partie de son histoire consacrée aux Indes (l. III n. 100).

Ἑτέρων δέ ἐστι Ἰνδῶν ὅδε ἄλλος τρόπος· οὔτε κτείνουσι οὐδὲν ἔμψυχον οὔτε τι σπείρουσι, οὔτε οἰκίας νομίζουσι ἐκτῆσθαι, ποιηφαγέουσι δέ, καὶ αὐτοῖσι ἔστι ὅσον κέγχρος τὸ μέγαθος ἐν κάλυκι, αὐτόματον ἐκ τῆς γῆς γινόμενον, τὸ συλλέγοντες αὐτῇ τῇ κάλυκι ἕψουσί τε καὶ σιτέονται. Ὃς δ' ἄν ἐς νοῦσον αὐτῶν πέσῃ ἐλθὼν ἐς τὴν ἔρημον κῖται· φροντίζει δὲ οὐδείς οὔτ' ἀποθανόντος οὔτε κάμνοντος.

Il y a d'autres Indiens qui ont des usages différents. Ils ne tuent aucun animal; ils ne sément rien, n'ont point de maisons, et vivent d'herbages. Ils ont chez eux une espèce de grain que la terre produit d'elle même. Ce grain est à peu près de la grosseur du millet et vient dans une cosse. Ils le recueillent, le font bouillir avec sa cosse, et le mangent. Si quelqu'un d'entre eux tombe malade, il va dans un lieu désert et s'y tient, sans que personne s'en occupe, soit pendant sa maladie, soit après sa mort.

[1] *Lois de Manu.* trad. Loiseleur-Deslongchamps l. VI, 25—31.

Déjà Lassen, dans son *Indische Altertumskunde*, v. II, p. 640, estimait que ce texte d'Hérodote s'appliquait aux *vānaprastha*, c'est-à-dire aux ermites vivant dans la forêt: »Ich glaube endlich in dem Berichte des alten Halikarnassers von Indien auch die älteste abendländische Erwähnung der Brahmanischen Einsiedler zu erkennen. Von einigen heißt es, daß sie nichts beseeltes tödteten, nicht säeten und keine Wohnung zu haben pflegten; sie nährten sich von Vegetabilien und zwar von einer Art von wildwachsender in einer Hülse eingeschlossenen Hirse, die sie aus ihr herausnahmen und sodann aßen. Wenn einer von ihnen mit einer Krankheit befallen wurde, zog er sich in die Einsamkeit zurück, wo er blieb; um die Verstorbenen und Kranken kümmerte sich niemand. Man kann in dieser Beschreibung nicht die *Vānaprastha* verkennen, welche sich in den Wald zurückzogen und dort von Wurzeln und Früchten lebend, und von den übrigen Menschen entfernt, sich der Beschaulichkeit bis zu ihrem Tode widmeten.«

Mais, comme nous l'avons vu, il y a deux espèces d'ascètes vivant dans la forêt: ceux qui habitent une hutte, et ceux qui errent dans la forêt, sans aucun abri, vivant au pied des arbres, se nourrissant de fruits sauvages et d'herbes. Si nous résumons les indications fournies par Hérodote, nous avons:

1. l'ascète qui vit sans maison;
2. l'ascète qui se nourrit d'herbes;
3. celui qui tombe malade et se retire dans un lieu désert où il attend la mort.

Tous ces éléments prouvent qu'ici il ne peut être question que d'ascètes errants dans la forêt, sans aucun abri, et se nourrissant d'herbes sauvages, parce que seuls les ascètes de cette catégorie étaient toujours sans hutte (*aniketa* comme disent l'Āp.-Dhr. et Manu), et qu'ils devaient primitivement se nourrir uniquement de fruits et d'herbes sauvages. L'information d'Hérodote, relative à la maladie, s'accorde avec ce que nous apprend Āp.-Dhr. II, 9, 22:

2. [l'ascète] doit errer, vivant de racines, de fruits, de feuilles et d'herbes;
3. près de sa fin de ce qu'il trouve;
4. après il doit vivre seulement de vent et d'air.

Manu VI, 3, 1 explique plus clairement le même passage:

»Ou bien il doit se diriger vers la région Nord-Est, marchant droit devant lui, ferme dans sa résolution, vivant de l'air et de l'eau, jusqu'à ce que son corp tombe en dissolution.«

Chez Hérodote nous avons une précieuse notice sur la vie ascétique dans l'Inde aux VI^{e}—V^{e} s. av. J. Chr. [étant donné qu'Hérodote a profité des sources antérieures], et le type d'ascète qu'il connaît est l'ascète errant dans la forêt, y vivant sans aucun abri, ce qui est d'accord avec les anciennes sources bouddhiques et brahmaniques.

III. Les ascètes dans les sources bouddhiques

Pour l'ascétisme bouddhique notre documentation est fondée particulièrement:

1. sur la section du Vinaya Piṭaka, relative à l'entrée dans l'ordre;
2. sur les textes relatifs aux *dhūtaguṇa*;
3. sur le Pātimokkha.

1. Des divers canons, le mieux connu est celui des Thera ou Canon pāli. Sous la forme actuelle, il paraît avoir été rédigé entre le III^{e} et le I^{e} s. av. J. Chr. La première partie, le Vinaya Piṭaka, est consacrée à la vie religieuse et contient les règles monastiques. Ces règles sont si pleines de contradictions qu'il n'est pas difficile d'y voir le travail des siècles. Seule la critique peut nous aider à discerner les règles plus anciennes. Dans le Vinaya Piṭaka nous nous occuperons surtout de la section consacrée à la *pabbajā*, à l'*upasampadā* et au schisme de Devadatta, en utilisant d'autres chapitres qui peuvent servir à éclaraircir ces questions. La section consacrée à la *pabbajā* et à l'*upasampadā* est probablement la plus ancienne du Canon, et si elle n'appartient pas au temps du Bouddha lui-même, elle remonte sûrement aux premiers temps de l'Ordre monastique. Chronologiquement, nous pouvons la mettre à côté des *dhūtaguṇa* et, comme nous essayerons de le prouver elle est sans doute plus ancienne que le Pātimokkha.

2. Les *dhūtaguṇa* ou *dhūtāṅga* sont les règles primitives de la vie religieuse des bouddhistes; elles sont connues chez les

bouddhistes du Nord comme chez ceux du Sud. Burnouf[1] les caractérise ainsi: »Il est évident que les règles que renferment les douze paragraphes appartiennent à une époque où l'organisation des religieux en un corps, soumis à une hiérarchie simple, mais forte, et résidant au sein des riches monastères, en était encore à ses premiers débuts. L'obligation de se retirer dans la solitude des forêts, celle de s'asseoir auprès des troncs d'arbres, celle de vivre en plein air, loin des maisons et de tout autre abri, est contraire à l'institution des *vihāras* ou monastères, qui sont cependant fort anciens dans le Bouddhisme, et dont la nécessité commença de se faire sentir, dès que le corps des adeptes devint plus nombreux.«

Nous donnons ici la liste de *dhūtaguṇa* ou *dhūtaṇga*:

1. *pāṃśukūlika* — s'habiller de haillons,
2. *traicīvarika* — porter trois vêtements,
3. *paiṇḍapātika* — vivre d'aumônes
4. *sāṃpradāṇacārika* — aller de maison en maison, en mendiant,
5. *aikāśanika* — manger seul,
6. *pattapiṇḍika* — manger dans une seule écuelle,
7. *khalupaścādbhaktika* — ne pas prendre un second repas après celui de la matinée,
8. *āraṇyaka* — vivre dans la solitude,
9. *vṛkṣamūlika* — vivre au pied d'un arbre,
10. *ābhyavakāśika* — coucher à la belle étoile,
11. *śmāśānika* — vivre dans un cimetière,
12. *yāthāsaṃstarika* — passer la nuit là où l'on a été conduit par le hasard,
13. *naiṣadika* — dormir assis.

La liste du Nord ne connaît pas les articles 4, 6; au troisième rang elle place *nāmatika*, — »porter un feutre ou une couverture de laine.«

En examinant les règles, nous pouvons les diviser en trois groupes: a) les règles relatives aux vêtements; b) les règles relatives à la nourriture; c) les règles relatives au logement.

a) Deux règles sont relatives au vêtement: *pāṃśukūlika*,

[1] *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien.* Paris 1844, p. 311.

c.-à-d porter des haillons ramassés dans la poussière; *traicîvarika* — avoir trois vêtements. Ces deux règles sont contradictoires: à côté d'une règle très primitive, comme *pāṃśukulika* qui prescrit de porter seulement une ceinture faite de haillons, nous trouvons l'autorisation de porter trois vêtements différents. L'évolution d'une règle à l'autre a été longue et lente, comme l'a démontré M. J. Przyluski dans son *Parinirvāṇa et les funérailles du Bouddha* J. A. 1920, pp. 102 et suiv.

b) Au second groupe appartiennent les règles relatives à la nourriture. Ce sont le *paiṇḍapātika,* vivre d'aumônes; le *sāṃpradānacārika,* aller de maison en maison, en mendiant sa nourriture; l'*aikāśanika,* manger seul; le *pattapiṇḍika,* manger dans une seule écuelle; le *khalupaścādbhaktika,* ou défense de prendre un second repas après celui de la matinée. Dans ce groupe seule la règle dite *paiṇḍapātika* est certainement primitive, les autres semblent en être seulement des commentaires. L'antiquité de la règle *paiṇḍapātika* est démontrée par le fait que c'est une règle unique, relative à la nourriture dans les anciens réglements concernant les ascètes errants dans la forêt; on la trouve dans les sources bouddhiques et brahmaniques. Mais un argument décisif qui démontre que les règles 4 et 6 ont été ajoutées postérieurement, est le fait que ces deux *sūtra*: *pattapiṇḍika* et *sāṃpradānacārika*, sont inconnues dans les textes du Nord relatifs aux *dhūtaguṇa.*

c) Le troisième groupe est relatif au logement; ce sont les règles dites *āraṇyaka*, vivre dans la solitude; *vṛkṣamūlika,* vivre au pied d'un arbre; *ābhyāvakaśika*, coucher à la belle étoile; *śmāśānika*, vivre dans un cimetière; *yāthāsaṃstarika,* passer la nuit là où l'on a été conduit par le hasard; *naiṣadika*, dormir assis. Ici nous avons deux sortes de règles: *āraṇyaka* et *vṛkṣamūlika* prescrivent la vie dans la forêt; les autres conviennent à un genre de vie différent. Étant donné que les prescriptions *āraṇyaka* et *vṛkṣamūlika* sont comprises dans les rites de *pabbajjā* et d'*upasampadā*, c'est-à-dire dans les vœux des novices aux temps primitifs de l'Ordre; que la controverse à propos de ces règles a duré pendant des siècles; que les règles brahmaniques connaissent la vie dans la forêt pour l'ascète de ce type, et que les règles qui prescrivent la vie dans les cimetières ou en plein air sont en contradiction évidente avec *āraṇyaka* et *vṛkṣamūlika*,

nous pouvons en conclure légitimement que les règles: *śmāśanika, yāthāsaṃstarika, naiṣadika* ont été ajoutées postérieurement.

Bien que les *dhūtaguṇa* aient subi une évolution, elles restent dans leur ensemble les plus anciennes règles de l'ordre bouddhique.

Le Pātimokkha est une série de règles qui devaient être récitées deux fois par mois, pendant la cérémonie d'*upasatha*, le 15^{me} ou 14^{me} jour de la quinzaine. Et si quelque moine était coupable de transgression, il devait confesser sa faute. Les règles du Pātimokkha, comme celles des *dhūtaguṇa*, appartiennent aux plus anciens textes de la Discipline monastique. La tradition assigne la rédaction du Pātimokkha au Bouddha lui-même, mais il n'en existe aucune preuve, et il est certain qu'entre les origines et la rédaction définitive de ce texte, beaucoup de temps s'est écoulé. Nous en avons les preuves dans le Canon pāl.: dans Aṅguttara-N.[1] le nombre des règles est de 150; dans la traduction chinoise du *sūtra* en 42 articles il est de 250; dans la rédaction tibétaine de 253, dans la Mahāvyutpatti de 259.[2] Kern[3] admet un intervalle de deux siècles entre la rédaction du Pātimokkha et celle du Vinaya-Piṭaka. De toutes les rédactions, celle de pāli semble la plus ancienne à cause de sa brièveté.

La tableau de la vie monastique dans les *dhūtaguṇa*, le Pātimokkha et l'ensemble du Vinaya-Piṭaka est très riche; nous rencontrons là trois différents types d'ascètes:

1. l'ascète errant dans la forêt;
2. l'ascète habitant une hutte dans la forêt;
3. l'ascète habitant les *vihāra* ou monastères.

L'ascète bouddhique errant dans la forêt vit de la même façon que l'ascète brahmaniquc de ce type. Les règles relatives à ces ascètes se trouvent dans les *dhūtaguṇa*, dans les formules de *pabbajjā* et d'*upasampadā* et dans la relation du schisme de Devadatta. Toutes ces règles, sauf quelques particularités, décrivent la vie d'ascète de la même façon: 1. séjourner dans la forêt au pied des arbres; 2. se vêtir de vêtements ramassés dans la

[1] III, 83.

[2] Seidenstücker, *Bhikkhu-Pātimokkha* (Zeitschrift für Buddhismus, VI, pp. 66 sq.).

[3] *Histoire du Bouddhisme Indien*, v. II, p. 10 sq.

poussière; 3. vivre d'aumônes. Bien que cette vie soit celle que mène l'ascète brahmanique de ce type, il existe des différences; les prescriptions bouddhiques manifestent une évolution sur deux points. Les règles brahmaniques peuvent se diviser en deux groupes: les unes sont conservées dans Kuṇḍika-Up. et Āp.-Dhrs., les autres dans Muṇḍaka-Up. et Manu. Il existe une différence dans la façon de se procurer la nourriture: Kuṇḍika-Up. et Ap.-Dhrs. commandent à l'ascète de vivre seulement d'herbes, de racines et de fruits de la forêt. Muṇḍaka-Up. et Manu permettent déjà de mendier la nourriture. Les règles bouddhiques s'approchent de celles du second groupe et, comme elles sont sûrement antérieures à Manu, nous pouvons en déduire légitimement que bien de siècles avant notre ère, au sein de ce groupe d'ascètes, il y avait un certain relâchement de l'austérité primitive dans la façon de se procurer la nourriture; dans les premiers temps de l'ordre bouddhique, mendier la nourriture était déjà la règle admise. La seconde particularité, inconnue dans les règles brahmaniques, est l'obligation de porter des vêtements ramassés dans la poussière. Selon les *dharmaśāstra* l'ascète porte toujours des vêtements d'écorce. Mais ce sont là des points secondaires; dans l'ensemble, la vie des ascètes errants dans la forêt est la même d'après les sources bouddhiques et brahmaniques.

L'ermite dans une hutte

C'est dans la Pātimokkha que nous rencontrons pour la première fois l'ermite vivant dans une hutte. Dans le § 4, *saṃghādisesā* n. 6. il est dit: »Quand un moine avec le secours qu'il a demandé fait bâtir une cabane, *(kuṭi)* destinée à lui-même et sans propriétaire, cette cabane doit avoir des dimensions déterminées.«

ib. n. 7: »Quand un moine fait construire à son usage un grand couvent *(vihāra)*, sur un terrain appartenant à un seigneur, il doit inviter les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction etc.«

L'aspect de l'ermite bouddhique se rapproche de celui de l'ascète brahmanique, mais il reste une différence: la vie de l'ermite brahmanique était la continuation de la vie de *gṛhastha*, tandis que l'ermite bouddhiste vit toujours seul, sans feux sacrés.

Le Vihāra

La tradition fait remonter la fondation des premiers *vihāra* au temps même du Bouddha. Cullavagga VI. 1. nous raconte comment un marchand de Rājagaha, touché par la vie édifiante des moines, qui étaient dans ce temps tous des *āraṇyaka*, a proposé de bâtir pour eux les *vihāra*. Ce que le Bouddha permit après réflexion.

Mais le premier document historique qui nous parle des *vihāra* est le Pātimokkha. Ce texte distingue pour le *bhikkhu*, le *kuṭi* et le *vihāra*, comme nous l'avons vu plus haut; à côté de cela, le paragraphe VII. n. 15, 16, 17, 18, nous parle du *saṃghika vihāra*, dans le sens de monastère bâti avec des étages, des cours et bien meublé. L'évolution qui aboutit à la construction des monastères fut lente. Selon toute la vraisemblance nous pouvons, grâce au Pātimokkha imaginer ainsi cette évolution:

La vie du moine solitaire errant dans la forêt subit une modification: au lieu d'habiter la forêt au pied d'un arbre, il prend l'habitude d'avoir quelque abri, et ceci est l'origine du *kuṭi*; avec le temps le *kuṭi* devient plus grand et prend le nom de *vihāra*[1], où logeaient probablement quelques *bhikkhu;* de là il n'y a qu'un pas pour bâtir le *saṃghika vihāra,* habitation de plusieurs moines, soit un vrai monastère.

Essayons maintenant de donner la solution de cet important problème: Quelle était, de ces trois genres de vie, la forme primitive; quelle était celle que menaient les moines bouddhistes dans les premiers temps de l'ordre?

Parmi les différentes sources, il nous semble que la plus importante, et qui nous paraît donner la solution la plus complète, est le rite de *pabbajjā* et l'*upasampadā. pabbajjā* et *upasampadā* sont les cérémonies d'ordination d'un moine, au cours desquelles il prononce des vœux, promettant d'observer certaines règles. Jamais on n'accordera assez d'importance au fait que dans les vœux des moines est concentrée toute la règle, tous les principaux pré-

[1] À l'époque postérieure au Pātimokkha, le mot *vihāra* désigne aussi le temple, mais dans ce texte on voit clairement qu'il à le sens d'habitation monastique.

ceptes de la vie religieuse; que ces vœux appartiennent toujours aux premiers temps de l'ordre, et qu'ils ne varient jamais, même si les conditions de la vie sont changées[1]. Nous en avons de nombreux exemples dans l'histoire monastique de différentes religions.

Selon le Mahāvagga, il existe trois étapes dans l'évolution de la formule de *pabbajjā* et d'*upasampadā*, toutes trois établies par le Bouddha lui-même.

1. Au commencement, le Bouddha dit simplement à un moine qui doit être reçu: »Viens ô *bhikkhu*. Très bonne est la doctrine, elle mène à la sainteté, à la complète disparition de la souffrance.«

»Et le vénérable Aññatakaṇḍaññā, quand il a vu la foi, quand il a pénétré la foi, quand il a vaincu les doutes, quand il a chassé tous les doutes, quand il a acquis la science qui ne dépend pas de la science d'un maître, parle ainsi à Bhagavat: »Seigneur, je désire la *pabbajā*, je désire l'*upasampadā* en présence de Bhagavat.« — »Viens, ô *bhikkhu* répond Bhagavat, très bonne est la doctrine, elle mène à la sainteté, à la complète disparition de la souffrance«[2].«

2. Après, le Bouddha a changé la formule et le novice qui doit être reçu prononce la triple formule de refuge: Je prends mon refuge dans Bouddha, je prends mon refuge dans Dhamma, je prends mon refuge dans Saṃgha.

»En ce temps-là, les *bhikkhu* ont amené de diverses régions, de pays différents, ceux qui désiraient obtenir la *pabbajjā* et ceux qui désiraient l'*upasampadā*. Bhagavat veut leur donner la *pabbajjā* et l'*upasampadā*. Quand Bhagavat, solitaire, était seul, plongé dans la méditation, une pensée est venue à son esprit: »Les *bhikkhu* maintenant m'amènent de diverses régions, de différents pays, les personnes qui désirent obtenir la *pabbajjā* et l'*upasampadā*«, pensa Bhagavat; »maintenant les *bhikkhu* sont fatigués et aussi ceux qui désirent obtenir la *pabbajjā* et l'*upasampadā*«. Si maintenant je donnais cette permission aux *bhikkhu*: »Conférez vous-mêmes à l'avenir, o *bhikkhu*, dans les diverses régions, dans les différents pays, la *pabbajjā* et l'*upasampadā*.«

»Et Bhagavat, ayant quitté la solitude, le soir et en cette occasion, après avoir prononcé le discours religieux, dit aux *bhikkhu*: »Quand jai été

[1] Le moine bouddhiste prononce aujourd'hui les mêmes voeux qu'au temps de la rédaction des Vinaya-Piṭaka, et qu'au temps du Pātimokkha, v. Dickson, *Upasampadā-kamavācā*. J. R. A. S. 1875, p. 1 et suiv.

[2] Mahāvagga I. 6, 32.

seul, ô *bhikkku*, et retiré dans la solitude, cette pensée m'est venue: Maintenant les *bhikkhu* m'amènent de diverses régions et de différents pays les personnes qui désirent obtenir la *pabbajjā* et l'*upasampadā*. Maintenant les *bhikkhu* sont fatigués et aussi ceux qui désirent obtenir la *pabbajjā* et l'*upasampadā*.

Si maintenant je donnais cette permission aux *bhikkhu*: Conférez vous-même à l'avenir, ô *bhikkhu*, dans les diverses régions et les différents pays, la *pabbajjā* et l'*upasampadā*.«

»Je vous donne, ô *bhikkhu*, cette permission de donner la *pabbajjā* et l'*upasampadā* dans les diverses régions et les différents pays. Et vous devez, ô *bhikkhu*, donner la *pabbajjā* et l'*upasampadā* de cette manière: Avant tout, le novice doit couper ses cheveux et sa barbe; ayant mis des habits jaunes, il doit ajuster sa robe de dessus sur une épaule, ayant salué les pieds des *bhikkhu*, il doit s'asseoir sur ses talons, doit élever les mains unies et doit dire: »Je prends refuge dans Bouddha, je prends refuge dans Dhamma, je prends refuge dans Saṃgha. Et une seconde fois: je prends mon refuge.... Et une troisième fois: je prends mon refuge.... Je vous permets, ô *bhikkhu*, de conférer la *pabbajjā* et l'*upasampadā* en faisant adopter le triple refuge«[1].

3. Dans la dernière étape de l'évolution, la cérémonie de *pabbajjā* et d'*upasampadā* a lieu dans un chapitre des moines. Le novice est présenté par son maître pour être reçu. Après un certain nombre de demandes, on indique au novice les quatre préceptes qu'il doit observer à l'avenir: 1. vivre d'aumônes; 2. porter les vêtements ramassés dans la poussière; 3. habiter au pied des arbres; 4. employer comme médecine l'urine de vache.

1. En ce temps, un brahmane qui désirait obtenir la *pabbajjā* vint auprès des *bhikhu*. Les *bhikkhu* n'ayant pas voulu l'ordonner, de n'avoir pas obtenu la *pabbajjā* des *bhikkhu*, il est devenu maigre, émacié, sans couleur, jaune, et les veines sont devenues visibles sur tout son corps. Et Bhagavat a vu le brahmane maigre, émacié.... Ayant vu celui-ci, il dit aux *bhikkhu*. »Pour quelle raison, ô *bhikkhu*, ce brahmane est-il devenu maigre, émacié....?« »Ce brahmane, ô Seigneur, est venu vers les *bhikkhu* et leur a demandé la *pabbajjā*; les *bhikkhu* n'ayant pas voulu l'ordonner, de n'avoir pas obtenu la *pabbajjā*, il es devenu maigre, émacié, sans couleur, jaune et les veines sont devenues visibles sur tout son corps.

2. Bhagavat dit aux *bhikkhu*: »Maintenant, ò *bhikkhu*, que vous rappelez-vous à propos de ce brahmane? Quand il eut parlé ainsi, le vénérable Sāriputta dit au Bhagavat: »Je me rappelle quelque chose, ô Seigneur, à propos de ce brahmane.« »Et que te rappelles-tu, ô Sāriputta, à propos de ce brahmane?« »Ce brahmane, ô Seigneur, un jour que je suis allé à Rājagaha pour

[1] Mahāvagga I. 12.

demander l'aumône, a ordonné de ne me donner que la quantité de nourriture que contient une cuiller, voilà ce que je me rappelle, ô Seigneur, à propos de ce brahmane.«

3. Bien, bien, Sāriputta, il est bon, Sāriputta, d'être reconnaissant et de se rappeller les bienfaits. C'est pourquoi, Sāriputta, donne toi-même la *pabbajjā* et l'*upasampadā* à ce brahmane. Seigneur, comment dois-je conférer la *pabbajjā* et l'*upasampadā* à ce brahmane? Alors Bhagavat, à cette occasion, après avoir prononcé un discours religieux, s'adressa aux *bhikkhu* et dit: Je supprime, ô *bhikkhu*, à partir de ce jour, l'*upasampadā* par l'énoncé du triple refuge que j'avais prescrit. Je permets, ô *bhikkhu*, de conférer l'*upasampadā* au moyen de quatre proclamations.

4. Vous devez, ô *bhikkhu*, conférer l'*upasampadā* de cette manière: un *bhikkhu* prudent et compétent doit annoncer au Saṃgha: »O Vénérables! que la Saṃgha m'écoute! un tel désire recevoir l'*upasampadā*, que le vénérable »un tel« le lui confére. Le Saṃgha consent-il? Le Saṃgha veut-il conférer l'*upasampadā* à un tel avec un tel comme *upajjhāya*? Ceci est une proclamation.

5. O Vénérables Seigneurs! que le Saṃgha m'écoute! »un tel« désire recevoir l'*upasampadā* du vénérable »un tel«. Le Saṃgha confère à »un tel« l'*upasampadā* avec »un tel« comme *upajjhāya*. Que celui des vénérables qui est favorable à ce que l'*upasampadā* soit conferée à »un tel« avec »un tel« comme *upajjhāya*, reste silencieux, et que celui qui n'est pas favorable parle. Et pour la seconde fois: Je vous parle ainsi, vénérables! que le Saṃgha m'écoute...!

6. Et une troisième fois: Je vous parle ainsi, ô vénérables! que le Samgha m'écoute...! »un tel« a reçu l'*upasampadā* du Saṃgha avec »un tel« comme *upajjhāya*. Le Saṃgha est favorable, c'est pourquoi il est silencieux, c'est ainsi que je le comprends[1].

1. »En ce temps-là, voilà ce qui s'est passé à Rājagaha. Les *bhikkhu* avaient reçu d'excellents repas successifs. Aussi, un certain brahmane pensa: En verité, ils ont de bons préceptes, les Sakyaputtiya samana; ils mènent une vie douce, ils prennent plaisir aux bons repas et reposent dans des lits; ils sont protégés du vent. Pourquoi, moi, ne prendrais-je pas la vie religieuse parmi les Sakyaputtiya samana? Alors ce brahmane vint vers les *bhikkhu* et demanda la *pabbajjā*. Les *bhikkhu* lui donnèrent la *pabbajjā* et l'*upasampadā*.

2. Après son ordination, la série des repas prit fin. Les *bhikkhu* lui dirent: »maintenant venez, ô frère, nous allons quêter«. Celui-ci répondit »Seigneurs, je ne suis pas devenu religieux avec l'intention d'aller mendier Si vous me donnez, je mangerai, si vous ne me donnez pas, je veux retourner dans le monde.« »Quoi, ô frère, c'est ton ventre qui t'a fait entrer en religion?« — »Oui, ô vénérables!«

3. Les humbles *bhikkhu* furent vexés, tristes, irrités. Comment un

[1] Mahāvagga I. 28.

bhikkhu peut-il avoir accepté la vie religieuse à cause du ventre, quand la doctrine et la discipline sont bien enseignées? Les *bhikkhu* rapportèrent la chose à Bhagavat. »C'est vrai, ô *bhikkhu*, que vous avez embrassé la vie religieuse à cause de votre ventre?« C'est vrai, Seigneur! Alors le Seigneur Bouddha le réprimanda: »Comment toi, stupide, tu es devenu moine à cause de ton ventre, quand la doctrine et la discipline sont bient enseignées, — mais non, ô stupide, pour le bonheur des malheureux et pour accroître les heureux!« Après l'avoir réprimandé, il prononça un discours religieux et dit ceci aux *bhikkhu*.

4. »Je commande, ô *bhikkhu*, que celui qui donne l'*upasampadā* parle des quatre ressources: Dans la vie religieuse, la seule ressource doit être la nourriture reçue en aumône. Et vous devez vous efforcer de vivre ainsi pendant toute la vie. Le repas donné au Saṃgha par certaines personnes, les invitations, la distribution des vivres au moyen des fiches; les repas donnés tous les quinze jours: le jour d'*upasathā* et le premier jour de chaque quinzaine, vous devez les considérer comme des permissions particulières.

Dans la vie religieuse, la seule ressource doit être des vêtements faits de haillons ramassés sur un tas de poussière. Et vous devez vous efforcer de vivre ainsi pendant toute la vie. La toile de lin, le coton, la soie, les habits de laine, les vêtements de chanvre, vous devez les considérer comme des permissions particulières.

Dans la vie religieuse, la seule ressource doit être l'habitation au pied d'un arbre. Et vous devez vous efforcer de vivre ainsi pendant toute la vie. *vihāra*, *aḍḍhayoga*, habitations ornées, attiques, caves, vous devez les considérer comme des permissions particulières.

Dans la vie religieuse, la seule ressource comme médecine doit être l'urine de la vache à odeur forte. Et vous devez vous efforcer de vivre ainsi pendant toute la vie. Le ghi, le beurre, l'huile, le miel et le suc de canne à sucre, sont des permissions particulières[1].

Cette évolution est-elle un fait historique? Nous avons le droit d'en douter, parce que beaucoup de documents y contredisent. Ainsi le chap. I du Mahāvagga, qui est probablement plus ancien et qui raconte l'Illumination du Bouddha, contient le récit de la conversion de deux marchands, Tapussa et Bhallika; après leur rencontre avec le Bouddha, ils sont devenus ses disciples et, à cette occasion, ont prononcé la formule: je prends mon refuge dans Bouddha, je prends mon refuge dans Dhamma... Cette formule aurait donc été prononcée dès les premiers jours après l'Illumination, tandis que selon le Mahāvagga le Bouddha l'a imposée plus tard.

[1] Mahāvagga I. 30.

La Parinibbāna-sutta, un des textes les plus authentiques du bouddhisme, raconte que le Bouddha, avant sa mort, s'entretenant avec Ānanda, recommanda que chacun restât pour soi-même sa propre lumière, son propre refuge[1]. Ceci est également contraire à l'institution de la formule des refuges.

Mais, pour nous, c'est une question secondaire. Le fait reste qu'aux termes du Canon la formule de *pabbajjā* et d'*upasampadā* est très ancienne et appartient aux premiers temps de l'ordre. Elle était si respectée et vénérée que, quand par suite d'un complet changement de vie matérielle dans la communauté, elle fut devenue un anachronisme, personne n'osa s'y attaquer.

Pour montrer la différence complète entre les règles de *pabbajjā* et d'*upasampadā* qui reflètent l'image de la vie tout a fait primitive, et les règles postérieures, comme celles du Pātimokkha et du Mahāvagga, il suffit de faire un tableau comparatif.

pabbajjā et *upasampadā*	Pātimokkha
1. La vie mendiante.	§ 7. 47. Un moine qui n'est pas malade peut accepter une invitation à dîner pour une durée de quatre mois; s'il dépasse ce terme, sauf en cas d'invitation renouvelée ou perpétuelle...
2. Porter des vêtements ramassés dans la poussière.	§ 6, n° 6, 10. Un moine peut demander des vêtements aux laïques; il lui est permis de déposer une somme d'argent chez un laïque, pour acheter des vêtements.
3. Habiter au pied d'un arbre.	§ 4, n° 6, 7, 8; § 7, n° 15, 16, 17, 18. Le Pātimokkha connaît seulement des cellules d'ermites et les *vihāra* bâtis selon des règles d'architecture, avec des chambres garnies de meubles et d'ustensiles.
4. Faire usage de l'urine de vache comme médecine.	§ 6, n° 23. Les remèdes que les moines malades pouvaient prendre étaient déjà nombreux: le ghi, le beurre, l'huile, le miel, le sucre; ces remèdes peuvent être acceptés et gardés pendant une semaine au plus.

[1] Dīgha-Nikāya...

pabbajjā et *upasampadā*	Vinaya-Piṭaka
1. La vie mendiante.	Permission d'accepter les invitations à dîner, p. ex. Mahāvagga I, 30.
2. Habiter au pied d'un arbre.	Dans de nombreux chapitres du Mahāvagga et du Cullavagga, nous avons d'exactes prescriptions architecturales relatives à la construction des monastères.
3. Porter les vêtements ramassés dans la poussière.	Après la saison des pluies, avait lieu la cérémonie de *kathina* où les fidèles offraient les étoffes au Saṃgha et le Saṃgha, après transformation, aux *bhikkhu*. Tout le l. VII. de Mahāvagga est consacré à cette cérémonie.
4. Employer comme médecine l'urine de vache.	Le liv. VI. de Mahāvagga est enitèrement consacrée aux différentes espèces de médecine qui étaient permises aux *bhikkhu*.

Quelle conclusions pouvons-nous tirer de l'étude de la *pabbajjā* et de l'*upasampadā*?

Selon les règles de *pabbajjā* et d'*upasampadā*, le moine promettait de mener la vie d'ermite au pied d'un arbre, de sortir de la forêt seulement pour mendier, de s'habiller avec des haillons ramassés dans la poussière et de faire usage comme médecine de l'urine de vache.

Mais c'était un anachronisme au temps de la rédaction du Vinaya-Piṭaka, alors que les moines habitaient déjà dans les monastères, s'habillaient avec des vêtements donnés par le Saṃgha, ou par les

laïques, et faisaient usage de différentes espèces de drogues. Anachroniques aussi, les règles de *pabbajjā* et d'*upasampadā* au temps du Pātimokkha, quand, au lieu de mendier, le moine pouvait être invité à dîner, qu'il habitait les monastères ou les huttes, portait les vêtementes donnés par les laïques, et faisait usage de différentes espèces de remèdes.

Il est évident qu'il aurait été illogique d'obliger un moine à prononcer des vœux qui n'auraient répondu à aucune réalité. Il faut donc penser que, dans une certaine époque, ces vœux étaient conformes à l'état réel des choses et que cette époque était celle des premières années de l'ordre.

Il faut souligner que, puisque chaque moine était obligé de prononcer ces vœux, toute la communauté les observait, tous les moines vivaient selon ces vœux, et, par conséquent, la vie primitive était la vie des *āraṇyaka*, et leurs règles étaient les prescriptions des *dhūtaguṇa*, qui sont en complet accord avec les règles de *pabbajjā* et d'*upasampadā*. Et la vie des *āraṇyaka* était d'accord avec les usages de ces temps.

Que l'ancienne vie des moines bouddhistes ait éte celle des *āraṇyaka*, nous en trouvons encore beaucoup de preuves dans le Canon pāli.

Pour demontrer combien le souvenir en était vivant parmi les *bhikkhu*, même après des siècles, il suffit de citer la courte légende que nous trouvons dans Cullavagga VI, 1, à propos de la fondation des premiers *vihāra*.

1. »En ce temps-là, Bhagavat résidait à Rājagaha, au Veluvana, au Kalandakanivāpa. Et, en ce temps-là, Bhagavat n'avait pas encore donné aux *bhikkhu* les règles relatives aux habitations. Et les *bhikkhu* habitaient par ci par là, dans les forêts, ou au pied des arbres, dans les grottes, dans les cavernes, dans les cimetières, dans les bois, dans les plaines et dans les meules de paille. Et, de bon matin, ils arrivaient de ci ou de là, des forêts etc. Décents dans leur démarche, dans leurs mouvements, dans leurs yeux et dans leurs regards, dans leurs gestes, dans les mouvements de leurs corps, les yeux baissés, et dignes dans leur conduite.

2. Et en ce temps-là, un marchand de Rājagaha était venu de bon matin dans son jardin. Et le marchand de Rājagaha, ayant vu ces *bhikkhu* venants de ci de là, des forêts..... décents dans leur conduite..., voyant cela, il y prit plaisir. Et le marchand de Rājagaha alla vers les *bhikkhu* et, étant arrivé, dit aux *bhikkhu*: O Vénérables! si je bâtissais des *vihāra* pour que vous y habitiez? — Non, ô maître de maison! les *vihāra* ne nous sont pas permis par Bhagavat. — En ce cas, demandez à Bhagavat et informez — moi de sa réponse. — Bien, maître de maison, disent les *bhikkhu* au marchand de Rājagaha. Et étant allés vers Bhagavat et l'ayant salué, ils prirent des sièges à côté. Et s'étant assis ainsi, ils dirent à Bhagavat: »Le marchand de Rājagaha, Seigneur, désire bâtir des *vihāra*. Que faut-il faire, Seigneur? Alors Bhagavat, dans cette occasion, et à cause de cela, après avoir prononcé un discours religieux, adressé aux *bhikkhu*, dit: »Je vous permets ô *bhikkhu*, les habitations de cinq sortes: *vihāra, aḍḍhayoga*, habitations à étages, attiques et caves«[1].

Le passage de l'existence primitive dans la forêt à la vie dans les *vihāra* ne s'est pas accompli facilement. Car il y avait en l'occurrence deux tendances qui s'opposaient: la vieille orthodoxie qui, à tout prix, cherchait à conserver l'ancienne forme de vie qui était menée au temps du Maître, et un courant opportuniste qui cherchait à introduire la création des demeures fixes pour les moines et un changement dans la vêture et dans la nourriture. Après de longues années de lutte, l'Inde du Nord-Est[2] était la citadelle des *āraṇyaka*: ces derniers, encore à l'époque du concile de Vaiśāli, y formaient un groupe très important.

La première trace de ces disputes nous est probablement conservée dans Cullavagga VII. 3. 14, où on raconte le schisme de Devadatta. Devadatta demande au Bouddha d'obliger les moines à habiter dans la forêt, au pied des arbres, à mendier leur nourriture, à ne pas accepter les invitations, à s'habiller avec des haillons ramassés dans la poussière, à ne pas manger de viande ni de poisson.

»Alors Devadatta vint dans le lieu où étaient Kokālika, Katamavatissaka, le fils de Khaṇḍadevi et Samuddadata et, étant arrivé, il dit à Kokālika, Katamanatissaka, au fils de Khaṇḍadevi et à Samuddadatta: Venez, ô Seigneurs! nous susciterons la discorde dans le Saṃgha du Samaṇa Gautama et nous romperons l'harmonie. Quand il eut ainsi parlé, Kokālika dit à Devadatta: »Seigneur, le Samaṇa Gautama a une grande pouissance et il est extraordinaire. Comment susciterons-nous la discorde dans le Saṃgha du Samaṇa Gautama et romprons-nous l'harmonie?« — »Venez, quand nous serons devant le Seigneur Samaṇa Gautama, nous lui poserons ces cinq questions. Le Seigneur Bhagavat a décrit de différentes façons et loué celui qui est plein d'énergie, de dignité, aimable, qui a rejeté ce qui fait obstacle au progrès spirituel, qui est consacré à la dure pénitence, qui est heureux, qui désire peu. Cinq choses, ô Seigneur, mènent au désir de peu, à la satisfac-

[1] Cullavagga VI. I.

[2] J. Przyluski, *Le Concile de Rājagṛha*. Paris 1926—7, p. 292.

tion, à l'abandon de tous les obstacles, au progrès spirituel, à l'amabilité, à la dignité, à l'énergie. Il serait bon, ô Seigneur, que les *bhikkhu* durant leur vie habitent les forêts, et que ce soit une faute que de rester près d'un village; — qu'ils reçoivent l'aumône, pendant toute leur vie, et que ce soit une faute que d'accepter une invitation; — que pendant toute leur vie ils s'habillent avec des haillons, et que ce soit une faute que de recevoir des vêtements des laïques; — que pendant toute la vie ils habitent sous les arbres, et que ce soit une faute que de s'abriter sous un toit; — que pendant toute leur vie ils s'abstiennent de manger du poisson et ce que soit une faute que de manger du poisson.

Le Samaṇa Gautama n'acceptera pas ces cinq propositions. Et avec ces cinq propositions nous gagnerons le peuple.

Oui, c'est possible, ô Seigneur, de susciter la discorde dans le Saṃgha au moyen de ces cinq propositions et de rompre l'harmonie du Saṃgha du Samaṇa Gautama.

15. Et Devadatta avec ses compagnons vint vers Bhagavat. Etant arrivé, il salua, et s'assit à côté; assis à côté, Devadatta dit ainsi au Bhagavat..... Non, Devadatta, que celui qui le désire habite dans les forêts, que celui qui le désire habite dans le voisinage d'un village. Qu'il soit permis à celui qui le désire de demander l'aumône, qu'il soit permis à celui qui le désire d'accepter les invitations. Qu'il soit permis à celui qui le désire de recevoir des vêtements des laïques Je permets, ô Devadatta, de dormir sous les arbres pendant huit mois de l'année; manger du poisson est permis à celui qui le désire à trois conditions: qu'il n'ait pas vu, qu'il n'ait pas entendu, qu'il n'ait pas soupçonné.

Et Devadatta, content et plein de joie, parce que Bhagavat a refusé ses cinq propositions, se leva de son siège et, avec ses compagnons, salua le Seigneur et le laissa à sa droite, en passant à côté de lui pour sortir. Et Devadatta, avec ses compagnons, étant rentré à Rājagaha annonça au peuple les cinq propositions....‹

Dans les autres Canons, la rédaction de ces cinq propositions est un peu différente. Dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (trad. chinoise, éd. Tokyo XVIII, 3, p. 88ª col. 10 et 11) il y a seulement quatre points: 1. mendier la nourriture; 2. vêtements *paṃśukūla*; 3. les trois vêtements; 4. être assis dans la solitude. Dans la traduction tibétaine (Dulva IV. folio 393° édition noire) il y a cinq points: 1. mendier la nourriture; 2. le vêtement *paṃśukūla*; 3. les trois vêtements; 4. le fait d'être sans vêtement de dessus; 5. la délivrance. De ces trois rédactions celle du pāli semble être la plus ancienne. Elle ne contient que les préceptes essentiels de la *pabbajjā*, de l'*upasampadā* et des *dhūtaguṇa*: 1. *āraṇyaka*; 2. *vṛkṣamūlika*; 3. *paṃśukūlika*; 4. *paiṇḍapātika*; (5. la prohibition de manger du poisson est prabablement locale).

La rédaction du Vinaya des Mūlasarvāstivādin est probablement postérieure, étant donné qu'elle contient un point inconnu

dans les règles anciennes et certainement tard venu dans la discipline monastique: le *traicīvarika*.

Une place spéciale est occupée dans la rédaction tibétaine par l'interdiction de porter un vêtement de dessus. Doit-on voir ici la règle *nāmatika* des *dhūtaguṇa* de la liste nordique? Mais sauf ces points particuliers, nous avons dans chaque rédaction trois prescriptions essentielles: 1. *paṃśukūlika*; 2. *paiṇḍapātika*; 3. *āraṇyaka*.

Les faits rapportés par ces sources à propos du schisme de Devadatta sont-ils exacts? Nous pouvons en douter. Il est impossible de prouver que Devadatta ait lutté pour ces prescriptions, et il est même probable qu'il ne l'a pas fait, parce qu'il paraît logique de penser qu'au moins pendant la vie du Bouddha la vie monastique existait dans sa forme pure. Mais de cette relation du schisme de Devadatta nous pouvons tirer une conclusion sûre: c'est que, dans les premiers siècles, il y avait dans l'ordre bouddhique deux partis, l'un qui voulait conserver l'ancienne règle de vie monastique, et l'autre qui tendait à l'attenuer.

IV. Les ascètes dans les sources brahmaniques

Il convient maintenant de revenir à l'ascètisme brahmanique et d'en rechercher la forme la plus ancienne. Nos sources sont les Upaniṣad: Chāndogya, Muṇḍaka, Kuṇḍika, Kaṭhaśruti; et un Dharmaśāstra: Āpastamba-Dharmasūtra.

Pour éclaircir la question, nous utiliserons l'histoire des *āśrama*, qui sont en relation étroite avec l'ascétisme, puisque les deux derniers *āśrama*: *vānaprastha* et *parivrājaka* sont relatifs aux ascètes. L'évolution des *āśrama* nous permettra de fixer, jusqu'à un certain point, la chronologie de nos sources.

1. Selon Winternitz[1], dans les plus anciennes Upaniṣad, à savoir Chāndogya et Bṛhadāraṇyaka, la doctrine des *āśramas* est déjà en préparation. La Chāndogya V. 10, connaît l'état de *gṛhastha* et d'*āraṇyaka*; la même doctrine se retrouve dans Bṛhadāraṇyaka-Up. VI. 2, 15. Dans un autre chapitre, III, 5,

[1] *Zur Lehre von den Āśramas* (Festgabe H. Jacobi), Bonn 1926, p. 215, sq.

III, 8, 10; IV, 4, 22., Bṛhad.-Up. fait la dinstiction entre celui qui quitte tout pour trouver l'Ātman, et celui qui au moyen de l'abstinence, de l'ascèse, de la foi, du sacrifice et du jeûne, veut atteindre à la connaissance de l'Ātman. Ailleurs, la Chāndogya III, 23, connaît trois branches du *dharma*, à savoir: 1. le sacrifice, l'étude des Vedas, l'aumône; 2. l'ascèse; 3. la vie de *brahmacārin* dans la maison du maître.

2. Nous trouvons ensuite trois *āśrama*, nettement distincts. Une ancienne Upaniṣad, Kaṭhaśruti[1], connaît trois *āśramas*: 1. celui du *brahmacārin* qui doit étudier les Vedas; 2. celui de *gṛhastha*, qui doit se marier, offrir des sacrifices; et 3. ce n'est qu'à la fin de la vie que l'on peut devenir ascète. La même doctrine est enseignée dans la Kuṇḍika-Up.[2]: chacun doit mener la vie de *brahmacārin*, vivant dans l'obéissance de son maître; se marier et mener la vie de *gṛhastha*, partager tous ses biens entre ses enfants et aller vivre en ascète.

3. Enfin, nous trouvons quatre *āśrama* comme dernière étape du développement de la doctrine, dans Jābāla-Up. C'est dans ce texte, relativement récent, que se trouve le plus ancien témoignage des quattre *āśrama*: *brahmacārin*, *gṛhasta*, *vānaprastha*, *parivrajāka*.

Quel est le type d'ascèse que connaissent les plus anciennes Upaniṣad? Chāndogya V. 10, 1, (Bṛhad.-Up. VI. 2, 15) dit: »Ceux donc qui savent ainsi, et ceux dans la forêt qui connaissent que la mortification vaut la foi, ceux-là entrent dans la flamme, de la flamme dans le jour, du jour dans la quinzaine claire, de la quinzaine claire dans les six mois pendant lesquels le soleil monte vers le nord.« Ces mots *ye ceme 'raṇye* — »ceux dans la forêt« — assez généraux, sont expliqués dans un passage de Muṇḍaka-Up. 1. 2. 11 qui commente la Chāndogya: »ceux qui dans la forêt pratiquent l'ascèse et la foi, calmes, ayant la connaissance, marchent pour mendier, libérés de la poussière, par la porte du soleil, marchent vers l'immortel esprit, vers l'immortel *ātman*«[3].

[1] *The Minor Upaniṣads*, v. I. Madras, 1912, ed. Schrader p. 37, 2, Khaṇḍa, 3.

[2] *The Minor Upaniṣads*. Madras 1922, dans Saṃnyās.-Up., p. 17.

[3] Quelques siècles plus tard, l'exacte définition de ce type d'ascète est donnée par Śaṅkara qui, commentant ce texte, dit: »*ye punar jñānayuktās tadviparītavānaprastāḥ saṃnyāsinaś ca tapaḥśraddhe hi*. etc. Muṇḍaka Up. ed. Hertel, Leipzig 1924.

Selon la Kuṇḍika-Up. on doit commencer la vie comme brahmacārin, vivre dans l'obéissance du maître et étudier les Vedas; après, on doit se marier, offrir des sacrifices le jour et la nuit. Ayant partagé ses biens entre ses enfants, on doit aller dans la forêt, mener la vie errante et vivre de l'eau, du vent, de fruits; en sortant du village on doit prendre en soi-même les feux sacrés.

Donc les plus anciennes Upaniṣad connaissent seulement un type d'ascète: celui qui erre dans la forêt, vivant de l'eau, du vent et des fruits, ou, selon la Muṇḍaka-Up., d'aumônes.

Parmi les Dharmaśāstra, nous nous occuperons du texte le plus ancien: l'Āpastamba-Dharmasūtra. L'Āpastamba connaît trois types d'ascètes: l'ascète errant partout et mendiant sa vie *(parivrāja)*: l'ascète errant dans la forêt; l'ascète ermite dans la forêt, vivant dans une hutte avec ses feux sacrés.

Une question se pose: avons-nous le texte de l'Āpastamba dans sa forme primitive, ou a-t-il subi des remaniements? Il semble qu'il n'est pas difficile de répondre à cette question et de relever les interpolations.

Ci-dessous le texte désigné par A se rapporte au premier type d'ascète, B au deuxième, C au troisième.

A.	B.	C.
Praśna II. Paṭala IX, chap. 21.		
7. *atha parivrājaḥ*	18. *atha vānaprasthaḥ*	6. *atha vānaprasthasyaivānupūrvyam eka upadiśanti*
8. *ata eva brahmacaryavān pravrajati*	19. *ata eva brahmacaryavān pravrajati*	7. *vidyaṃ samāpya dāram kṛtvāgnim ādhāya karmāṇy ārabhate somāvarārādhyāni śruyante*
9. *tasyopadiśanti*	20. *tasyopadiśanti*	8. *gṛhān kṛtvā sadāraḥ saprajaḥ sahāgnibhir bahirgramād vaset*
10. *anagnir aniketaḥ syād aśarmāśaraṇo muniḥ svādhyāya evotsṛjamāno vācam grāme prāṇa vṛttiṃ pratilabhyā niho -namutraścaret*	21. *anagnir aniketaḥ syād aśarmāśaraṇo munih svādhyāya evotsṛjamāno vacam*	

11. tasya muktam ācchādanaṃ vihitam	*chap. 22.*	*9. eko vā*
12. sarvataḥ parimokṣam eke	*1. tasyāraṇyam ācchādanam vihitam*	*10. siloñchena vartayet*
13. satyānṛte sukhaduḥkhe vedān imaṃ lokam amuṃ ca parityajyātmānam anvicchet	*2. tato mūlaiḥ phalaiḥ parnais tṛṇair iti vartayaṃś caret*	*11. na cāta ūrdhvam pratigṛhnīyat*
14. buddhe kṣemaprāpaṇam	*3. antataḥ pravṛttāni*	*12. abhiṣiktaś ca juhuyāt*
15. tac chāstrair pratiṣiddham	*4. tato'po vayum ākāśam ity abhiniśrayet*	etc.
16. buddhe cet kṣemaprāpaṇam ihaiva na duḥkham upalabheta	*5. teṣam uttara uttaraḥ saṃyogaḥ phalato viśiṣṭaḥ*	
17. etena paraṃ vyākhyātam		

Occupons-nous d'abord des *sūtras* du groupe A consacrés à l'ascète *parivrājāka*, et des *sūtra* B consacrés à l'ascète errant dans la forêt. On constate une grande ressemblance entre ces deux groupes: un certain nombre des *sūtra* sont répétés mot pour mot, d'autres traitent de sujets identiques. Qu'un groupe dépende de l'autre au plutôt qu'un groupe ait été le prototype de l'autre, cela semble certain, mais il reste la question de savoir quel est celui qui a servi de prototype. Nous essayerons de trouver la solution avec l'aide de l'histoire des *āśrama.*

Nous avons vu le lent développement de la doctrine des *āśrama* dont la dernière étape est *l'āśrama* de l'ascète errant partout et mendiant sa vie *(parivrājaka).*

Par conséquent, puisque nous avous deux passages dont la similitude est frappante et que l'un doit dépendre de l'autre, il semble certain que le texte A qui parle de la forme de vie ascétique la plus récente est moins ancien que le texte B qui connaît la même vie ascétique que les anciennes sources upaniṣadiques et qui doit être le prototype de l'autre. Nous avons donc le droit de dire que les *sūtra* du groupe A ont été adjoints aux anciens sūtra de l'Āpastamba-Dhrs.

Quand l'état de *parivrājaka* est entré dans le système brahmanique comme un *āśrama* légal, il a fallu lui faire une place dans les Dharmaśāstra. Pour formuler les préceptes du *parivrājaka*, l'Āpastamba-Dhrs. a remanié les *sūtra* du groupe B, consacrés à l'ascète errant dans la forêt.

Les groupes B et C parlent tous deux du *vānaprastha*, mais de deux genres différents de *vānaprastha*: le 1^e^ type d'ascète (groupe C) vit dans la forêt avec sa femme et ses feux rituals, il subsiste du travail de ses mains; il reçoit des hôtes, il continue la vie de *gṛhastha* et est désigné comme tel dans quelques textes[1]. Le second type (groupe B) vit dans la forêt seul et errant.

Si nous remontons aux sources historiques, nous voyons que dans les plus anciennes l'ascète du groupe C est inconnu tandis que nous y trouvons l'ascète du groupe B. Nous avous vu que Chāndogya, Bṛhad., Kuṇḍika-Up. parlent de ce type. En nous appuyant sur ces textes fort anciens, nous pouvons dire que l'ermite habitant la forêt dans une hutte est d'introduction récente dans l'ascétisme indien et, par conséquent, les *sūtra* du groupe C qui parlent de cette catégorie d'ascètes ont été rattachés à ce chapitre de l'Āpastamba Dhrs. dans un temps relativement récent, lorsque la formation du nouveau type de vie ascétique l'avait rendu nécessaire.

Nous avons donc le droit de dire que, dans l'Āpastamba Dhrs. seuls les *sūtra* du groupe B sont primitifs puisque, ils connaissent le même type d'ascète que les autres sources brahmaniques plus anciennes.

Récapitulons maintenant les résultats de nos recherches:

1. les sources grecques ne connaissent que l'ascète errant dans la forêt, vivant sans aucun abri;
2. les ascètes bouddhistes vivaient primitivement dans la forêt où ils habitaient sans aucun abri;

---

[1] Uttararāmacarita. Paris 1935. Trad. et annoté par N. Stchoupak. I, 25. p. 15.

3. les sources brahmaniques les plus anciennes ne connaissent que le type d'ascète errant dans la forêt, vivant sans aucun abri.

Par conséquent, nous pouvons dire que l'ascète errant dans la forêt et vivant sans aucun abri est le plus ancien type connu dans les sources historiques.

Seconde Partie.

I. L'origine d'ascètes errants en tout lieu.

Nous avons vu que la forme unique de la vie ascétique connue par les sources historiques les plus anciennes était la vie d'ascète errant dans la forêt. Plus tard seulement, nons rencontrons deux catégories d'ascètes: ceux qui menent la vie proprement érémitique dans la forêt, habitant une hutte, et consacrant leur temps aux devoirs liturgiques et au travail; ceux qui errent par les villages et les villes en mendiant leur vie. Et nous voyons que le genre de vie de ces ascètes a été ratifié par l'orthodoxie brahmanique. Quand ce fait s'est-il produit?

Occupons-nous d'abord des ascètes qui errent par les villages et les villes en mendiant leur vie. Nous devons limiter nos recherches à la période comprise entre le VI^{e} ou V^{e} siècle ad J.-C., alors que ces ascètes ne sont pas encore nommés, et les I^{ers} siècles de notre ère, quand ils sont reconnus comme orthodoxes, ainsi que l'indiquent les Dharmaśāstra de cette époque.

La première notice sur ces ascètes errants est heuresement datée. Mégasthène nous la donne dans *Indica*, frag. 59 et 60, où il parle des ascètes hindous *brahmana* et *śramana*. A la fin du frag. 60, une courte notice, qui semble avoir passé inaperçue, dit; „Les Garmanes comptent parmi eux encore des devins, des enchanteurs, des philosophes experts dans les formules et autres rites funéraires, qui s'en vont mendiant de ville en ville et de village en village".

En analysant le texte de Mégasthène nous voyons: 1) qu'il parle d'ascètes puisqu'il met ce groupe de „philosophes" à côté des *brahmana* et *śramana*; 2) que ce ne sont pas des ascètes errants du plus ancien type, puisqu'ils errent par les villes et les villages en mendiant leur vie, comme les ascètes errants selon la règle de tous les textes brahmaniques; 3) que les renseignements qu'il fournit

sur les ascètes ne peuvent s'appliquer qu'aux *parivrājaka* des textes brahmaniques — et ceci est confirmé par Manu. Selon Mégasthène, ces ascètes menent la vie errante; ils sont devins, sorciers, et participent aux rites funéraires, etc.. Quand ils entrèrent dans le système brahmanique, les brahmanes ne voulurent pas admettre leur intrusion dans la vie liturgique qui était leur privilège; ils cherchèrent à limiter leurs prérogatives et c'est pourquoi nous avons dans Manu cet important paragraphe où, parlant de l'ascète errant, il dit (VI. 50): „Qu'en aucun cas, il ne cherche à obtenir l'aumône par (l'interprétation) des prodiges et des présages, ni par l'astrologie et la chiromancie, ni (en donnant) des avis ou en expliquant (le sens des traités)". On peut done conclure que cela était autrefois l'occupation des ascètes errants.

Au temps de Mégasthène ces ascètes étaient-ils déjà entrés dans le système brahmanique? Il semble que non. On peut l'inférer du texte de Mégasthène, car il consacre un chapitre aux *brahmana*, un autre aux *śramana* et ne dit qu'en passant quelques mots des devins et des sorciers errants: on voit qu'il ne leur attribue pas une grande importance. Mais le texte de Manu cité plus haut nous convaincra davantage. Dans Mégasthène, les „philosophes" remplissent encore les fonctions de devins et de sorciers et ceci est leur occupation normale. Dès lors nous pouvons conclure qu'au temps de Mégasthène ils étaient encore exclus de la société brahmanique. Quand ils y furent admis, on réagit aussitôt contre leurs anciens privilèges et il leur fut interdit de remplir leur office.

Autre argument qui semble très fort: l'Arthaśāstra de Kauṭilya dit au chap. II, 1, que le roi ne doit pas permettre à d'autres ascètes que les ermites de vivre dans son pays. Donc 1) l'Arthaśāstra, dont la rédaction se place environ à l'époque de Manu et de Mégasthène, connaît d'autres ascètes que les ermites; 2) ces ascètes n'étaient pas encore tolérés par les brahmanes parce que s'ils avaient été des ascètes orthodoxes, il n'y aurait eu aucune raison de les chasser du pays.

Ainsi, les notices de Mégasthène nous permettent maintenant de limiter la période de nos recherches entre le IV^{eme} siècle avant J.-C. et les premiers siècles de notre ère.

Il est plus difficile de déterminer l'époque où les ascètes errants ont été reconnus par les brahmanes.

Une vague indication nous est fournie par les Dharmaśāstra. Quand on lit ces textes, une chose étonne: c'est que, malgré l'ordre logique des quatre *āśrama*, dans les plus anciens codes le quatrième *āśrama*: celui des ascètes errants, est décrit le premier comme dans Āpastamba-Dhrs., tandis que dans Baudhāyana il est placé quelques chapitres plus loin après les autres 3 *āśrama*. Seuls, les codes plus récents, comme celui de Manu et ceux qui en dépendant, donnent les règles pour chaque *āśrama* dans l'ordre logique. Il est aisé de reconnaître que le chapitre relatif aux ascètes errants a été ajouté dans les anciens *dharmaśāstra*, et qu'au temps de la formation de ces textes, les ascètes errants n'étaient pas encore reconnus par l'orthodoxie. Les *dharmaśāstra* furent obligés d'ajouter les règles relatives à la vie de ces ascètes après leur incorporation dans le système brahmanique. Au contraire, les *dharmaśāstra* de formation plus récente (Manu), nous donnent la description logique des *āśrama* et leurs règles, car les ascètes errants étaient déjà reconnus.

Or, Manu, dans son ensemble et sous sa forme actuelle, ne peut pas être antérieur aux premiers siècles de notre ère. — En toute probabilité, mais aussi sous toutes réserves, nous pouvons donc dire que la reconnaissance des ascètes errants par l'orthodoxie brahmanique date des premiers siècles de notre ère.

Quelles étaient les fonctions de ces ascètes avant qu'ils aient fait partie du système brahmaniques?

Il semble que le texte de Mégasthène nous l'indique clairement. Ils étaient des sorciers, des devins, des prêtres des populations anaryennes de l'Inde orientale. Après la brahmanisation de ses peuplades, leurs prêtres aussi sont entrés dans le système brahmanique.

II. L'origine d'ermites.

D'après les sources relatives aux *vānaprastha*, il y a deux catégories d'ascètes habitant une hutte dans la forêt et consacrant leur temps à la pènitence, aux exercices liturgiques et au travail.

1. Des familles entières où la tradition érémitique se transmet de père en fils.

2. Des ermites qui vivent dans la forêt seuls ou avec leur épouse.

Dans le présent chapitre, nous essayerons de donner la solution de quelques problèmes, mais il faut avouer que certaines questions, par exemple celles relatives aux clans érémitiques, restent obscures et, pour le moment, difficiles à résoudre d'une manière satisfaisante. Quelle est l'origine de ces ascètes? Nous avons vu que les plus anciennes sources historiques grecques, boudhistes et brahmaniques ne connaissent qu'un type d'ascète: celui qui erre dans la forêt où il vit de fruits et, plus tard, d'aumônes. A une certaine époque, ces ermites vivant dans une hutte deviennent le plus cher sujet des livres sacrés et de la littérature, les ascètes les plus vénérés. D'où proviennent-ils? quand sont-ils entrés dans les cadres du système brahmanique de l'ascétisme?

Occupons-nous d'abord de la première catégorie de ces ascètes, de ces familles entières où se transmet la tradition érémitique. Notre source principale ici est le Mahābhārata où nous trouvons des descriptions détaillés de leur vie et même la généalogie de leurs familles. L'Ādiparvan I, 8, 9, contient la belle histoire de Ruru de la famille de Bhṛgu. Ruru, fils de Pramati, vivait dans l'ermitage avec son père, consacrant sa vie à la pénitence et à la charité. Il fit la connaissance de Pramadvarā, la fille de l'ascète Sthūlakeśa. Pramati, le pére de Ruru, demanda à Sthūlakeśa de donner Pramadvarā pour femme a Ruru. Sthūlakeśa l'accorda sans difficulté. Mais quelques jours avant le mariage, la jeune fille en jouant avec ses amies posa son pied sur un serpent et, mordue par le reptile, tomba morte. Autour du corps inanimé se rassemblèrent les grands ermites Svastyātreya, Mahājānu, Kuśika, Saṅkhamekhala, Bharadvāja, Kauṇakutsa, Ārṣthiṣeṇa, Gautama, Pramati avec Ruru et les autres, tous émus par la mort de la jeune fille. Puis Ruru se retira dans la forêt et prononça en pleurant ces paroles: „Si j'ai donné l'aumône, si j'ai pratiqué la pénitence, si j'ai pleinement satisfait tous mes Guru, qu'en récompense la vie soit rendue à ma fiancée. Si depuis le jour de ma naissance, j'ai comprimé mon âme et suivi strictement les observances, qu'en rémunération de ces mérites la noble Pramadvarā revienne à la vie".

Les dieux touchés, promettent de ressusciter Pramdvarā, mais à condition que Ruru donnera la moitié de sa vie à la jeune fille. Ruru y consent avec joie et Pramadvarā revient à la vie.

Dans Ādiparvan I, 130, nous trouvons l'histoire de Droṇa, fils du brahmane-anachorète Bharadvāja. Droṇa naît dans l'ermitage de son père; devenu lui-même anachorète, il se marie et a des enfants. Droṇa „consommé dans le Veda, les Vedāṅga, ses souillures purifieés dans le feu de la pénitence, continuait de s'appliquer du Dhanur-Veda". Nous pourrions multiplier les exemples tirés du Mahābhārata, par ex. les histoires de Jāmadagni et Reṇuka III, 116, de Mudgala III, 113, etc.

La vie érémitique des familles entières est encore attestée par l'Aitareya-Brahmaṇa (VII, 13—18) dans l'épisode de Śuṇaḥśepa. Le Ṛṣi Ajīgarta vit dans la forêt avec toute sa famille et c'est là que le rencontre Rohita, fils du roi Hariścandra.

Parmi les *dharmaśāstra*, seul l'Āpastamba-Dharm. II. 22. 8, nous a conservé l'ancienne tradition: il y est dit, que le pére de famille peut se retirer hors du village avec sa femme, ses enfants et ses feux et mener la vie érémitique.

Il est difficile de donner la solution du problème de l'origine de ces familles érémitiques. Que les facteurs religieux y jouent un grand rôle, cela est sûr, mais n'y en a-t-il pas d'autres?

On peut constater que:

1. ces familles, selon le Mahābhārata, sont uniquement brahmaniques.
2. que, à côté des familles de Bhṛgu et de Mudgala, qui étaièntde pures familles érémitiques consacrées aux seuls devoirs religieux, nous trouvons d'autres familles comme celles de Droṇa et Jāmadagni, qui, en dehors des devoirs religieux et des pénitences, consacrent leur temps aux exercices guerriers.

Ces familles étaient-elles des clans forestiers aryens ou aryanisés qui avaient été admis dans le système brahmanique et dont le genre de vie, au temps de l'Āpastamba-Dhr. était dèjá devenu le modèle da la perfection religieuse?

Il est plus facile d'expliquer l'origine de la seconde catégorie des ermites: c'est-à-dire de ceux qui vivent dans une hutte dans la forêt seuls, ou avec leur femme. Ce genre de vie est resté,

long temps en dehors des cadres de l'ascétisime officielement reconnu par la religion brahmanique, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail et dans l'histoire de l'évolution des *āśrama*. Dans les temps relativement récents, ce genre de vie est devenu le troisième *āśrama*, reconnu par les livres sacrés.

Deux questions se posent:

1. quelle est leur origine?
2. peut- on établir l'époque de leur reconnaissance par la religion officielle?

Faisant abstraction des éléments religieux qui, dans tout ascétisme, jouent le rolê principal, on peut se demander quels facteurs ont joué ici un rôle secondaire. Pourquoi est née cette forme de vie où l'ascète habite dans la forêt, dans une maison, en continuant la vie de *gṛhastha*? Pourquoi, en principe, les vieillards seuls menent-ils cette vie? Il semble que les sources nous permettent de répondre à ces questions.

La Kauṣitaki-Up. II, 15, décrit la cérémonie *saṃpradāna* qui consiste en la transmission des pouvoirs matériels et spirituels du père mourant à son fils.:

»Maintenant voici ce qu'on appelle »la transmission« *(saṃpradāna)* de père à fils. Le père avant de mourir appelle son fils. Ayant répandu de l'herbe fraîche dans la maison, ayant disposé le feu, la jarre à eau et le pot auprès [du père], couvert de vêtements non souillés et habillé de blanc, le fils se couche au dessus ayant touché de ses membres les membres du du père; ou bien il est assis devant lui. Et alors [le père] donne au [fils]:

Ma voix, que je la place en toi,
dit le père;
Ta voix, je la prends en moi,
dit le fils.
Mon souffle vital, que je le place en toi,
dit le père;
Ton souffle vital, je le prends en moi,
dit le fils.
Ma vue, que je la place en toi,
dit le père;
Ta vue, je la prends en moi,
dit le fils.
Mon ouïe, que je la place en toi,
dit le père;
Ton ouïe, je la prends en moi,
dit le fils.

Ma pensée, que je la place en toi,
dit le père;
Ta pensée, je la prends en moi,
dit le fils.
Mon goût, que je le place en toi,
dit le père;
Ton goût, je le prends en moi,
dit le fils.
Mes actions, que je les place en toi,
dit le père;
Tes actions, je les prends en moi,
dit le fils.
Mes plaisirs et mes peines, que je les place en toi,
dit le père;
Tes plaisirs et tes peines, je les prends en moi,
dit le fils.
Ma joie, mon plaisir, ma puissance créatrice
que je les place en toi, dit le père;
Ta joie, ton plaisir, ta puissance créatrice,
je les prends en moi, dit le fils.
Ma marche, que je la place en toi,
dit le père;
Ta marche, je la prends en moi,
dit le fils.
Mes pensées, [leurs] objets, mes désirs, que je
les place en toi, dit le père;
Tes pensées, [leurs] objets, tes désirs, je les
prends en moi. dit le fils.

Et alors il tourne à droite et va pour sortir. Le père dit: puissent t'être favorables gloire, splendeur divine, renommée. Et le fils regarde son bras; ayant couvert [son visage] de la main ou du bord de son vêtement, il dit: »Gagne les mondes célestes et leurs plaisirs«.

Si le père ne meurt pas qu'il vive sous l'autorité de son fils ou qu'il devienne ascète; s'il meurt, ce qu'il lui fait obtenir, il doit le lui faire obtenir« [1].

On comprend que dans bien des cas un ancien *gṛhastha* ne voulait pas vivre sous la dépendance de ses enfants et préférait

[1] Cette coutume est de provenance pré-aryenne. Aujourd'hui encore, en Annam, le vieillard longtemps avant sa mort réelle est frappé de mort civile cf. J. Przyluski: *Moeurs et coutumes des pays annamites, L'Indochine,* Paris—Bruxelles 1929, v. I, p. 212: »A soixante ans on entre dans la catégorie des vieillards; on cesse de payer l'impôt et de participer activement à l'administration des affaires communales. La mort est un phénomène de désintégration; de même qu'à la naissance l'entrée dans la societé des vivants nécessitait un long stage, la sortie du groupe social comporte une période de transition de trois années«.

quitter la maison et vivre libre. D'autre part, c'était trop exiger d'un homme âgé que de l'obliger à s esoumettre à régle sévère des ascètes errants et à vivre dans la forêt sans aucun abri. Mieux valait pour lui de s'installer dans une petite hutte où il continuait la vie de *gṛhastha*.

Il faut aussi, probablement tenir compte de la coutume de tuer les vieillards, coutume qui existait dans l'Inde comme l'indiquent Hérodote (III, 98—102) et les sources bouddhiques. Selon Hérodote, la population des Padioi mangeait les vieillards. Les sources chinoises bouddhiques parlent des pays dans lesquels on chassait les vieilards; à Benarès on les enterrait vivant[1]. Il n'est pas difficille d'admettre qu'un vieillard chassé, se retire dans la forêt, vive dans une hutte, et que sa vie, sous l'influence et d'après les exemples de la vie des ascètes, se change peu à peu en une véritable vie d'ermite.

2. On peut donner une chronologie approximative de l'entrée des ermites dans le système brahmanique. Une chose étonne, c'est que Mégasthène[2], ambassadeur de roi Seleucos près de Candragupta (IV, s. av. Chr.), ne connaisse pas d'autres ascètes que ceux qui vivent dans la forêt sous un arbre, sans aucun abri. Dans le fragment 35, il dit que les ascètes vivent nus, pendant l'hiver en plein air, pendant l'été sous le soleil, dans les marais et sous les arbres. La même mention se retrouve dans le fragment 40, où l'auteur parle des Hylobioi, qui habitent dans la forêt, portent des vêtementes d'écorce, se nourrissent de fruits; ils vivent seuls, sans femme. Or, on peut avoir pleine confiance en Mégasthène, car ce sont des choses qu'il connaît pour les avoir probablement vues: il pouvait observer les différentes catégories d'ascètes sans s'éloigner beaucoup de Pāṭaliputra; son silence à propos des ermites vivant dans une hutte, n'est donc pas un argument purement négatif[3].

[1] v. J. Przyluski: *Les Udumbara*. J. A. 1926, p. 41 squ. — Le Mahāvastu (I. p. p. 185, 188) conserve le souvenir de cette coutume de tuer les vieillards.

[2] Megasthenes: *Fragmenta Historic. Graec.* v. II. ed. C. Müller. Paris 1848.

[3] Mais il n'est pas impossible que dans d'autres régions de l'Inde des groupes d'ermites de ce type déjà existaient.

D'autre part, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, les ermites vivant dans une hutte et appartenant au troisième *āśrama*, sont entrés trés tard dans le système des *āśrama*. Par exemple l'Āpastamba-Dhrs., le très ancien code originaire de l'Inde du Sud, ne les connaît pas dans sa rédaction primitive et c'est seulement très tard, comme nous l'avons vu, qu'ils sont introduits dans les *dharmaśāstra*.

En somme on peut dire sans exagération que c'est vers les premiers siècles de notre ère que la vie d'ermite dans une hutte s'est propagée et que ces ascètes ont été admis dans le systéme de la religion officielle.

III. L'origine d'ascètes errants dans la forêt.

Dans les chapitres précédents nous avons vu que deux types d'ascètes sont relativement récents: l'ascète errant partout, par les villes et les villages et l'ascète vivant dans une hutte avec ses feux sacrés et souvent avec sa famille. Le plus ancien type d'ascète indien est celui qui vit dans la forêt sans aucun abri nu ou vêtu d'écorce ou de haillons, se nourrissant de fruits, d'herbes ou d'air. Quelle est l'origine de ce type? Le texte le plus ancien qui le mentionne est l'hymne 136 du X[e] livre du Ṛgveda:

1. Le Chevelu porte le feu, le Chevelu porte le fluide, le Chevelu porte les mondes. Le Chevelu porte tout ce qu'on voit de ciel, le Chevelu s'appelle lumière.

2. Les ascètes ceintures du vent sont vêtus de brunes souillures. Dès que les dieux ont pénétré en eux ils suivent l'essor du vent.

3. Enivrés par l'ascèse nous avons chevauché les vents. Seuls nos corps sont visibles pour vous, ô mortels.

4. Il vole à travers les airs, considérant toutes les formes, l'ascète: pour le bien fait de chaque dieu il s'est constitué leur ami.

5. Cheval du vent, compagnon de Vāyu mis en branle par les dieux l'ascète habite les deux mers, celle de l'orient et celle de l'occident.

6. Marchant sur la trace des Apsasaras, des Gandharva, des bêtes sauvages, le Chevelu connaisseur des signes est leur ami délicieux plein d'ivresses.

7. Le vent a baratté pour lui la Bossue a écrasé son grain le Chevelu tandis qu' avec Rudra il buvait à la coupe de poison[1].

[1] Trad. L. Renon: *Hymnes et prières du Veda*. Paris 1938, p. 101.

Cet hymne parle a) de l'ascète b) de l'ascète seul et errant; c) de l'ascète errant dans les lieux inhabités et dans la forêt, marchant sur les traces des Apsaras, des Gandharva et des bêtes sauvages [1]. Ce sont là les caractères de l'ascète du type plus ancien, celui dont nous cherchons l'orgine.

Pour nous le dernier vers a la plus grande importance: „le Chevelu tandis qu'avec Rudra il buvait à la coupe de poison". Ce vers associe l'ascète avec Rudra. Dès les premiers temps, il existe des liens étroits entre les ascètes et Rudra-Śiva, comme l'indique cet hymne de Śatarudrīya du Yajurveda, où Rudra-Śiva est le dieu et le patron de ceux qui vivent dans la forêt ou à la lisière de la forêt. Dans la mythologie postérieure Rudra-Śiva est lui-même un grand ascète; il habite l'Himavat, se livre à de grandes pénitences dans Āditya-parvata, dans les cimetières, et marche nu couvert de cendres[2].

Quelle est l'origine de Rudra-Śiva. Arbman dans son ouvrage consacré à Rudra[3] dit: Rudra dans sa forme primitive, est un personnage né d'une anciénne conception de la mort et de ses terreurs. De cette idée primitive de Rudra- jusqu'au Śiva populaire se poursuit une évolution ininterrompue. Ainsi s'explique la force de la conception de Rudra-Śiva, qui contraste fortement avec la fragilité et la décadence des autres dieux védiques. Le Rudra populaire représente le type de dieu prérgvédique. Dans les temps posterièurs, les théologiens ṛgvédiques ont formé le personnage de Rudra du Ṛgvede, qui fut ensuite remplacé par

[1] Hillebrandt: *Vedische Mythologie.* 3 ed. v. II, p. 457 et Bloomfield: *Contributions to the Interpretation of the Veda* J. A. D. S. v. XV, p. 167 sequ. pensent que cet hymne est relatif au *muni* céleste, ou à Sūrya, qui est vénéré sous la forme de *muni.* Mais cela ne change rien à la valeur historique de ce document car nous y avons le plus ancien témoignage sur la vie ascétique. Dans Āpastamba-Dhrs. II, 22, 1 et suiv. le *muni* doit marcher continuellement par la forêt, dans les lieux inhabités; vivre d'eau, de vent, d'air, jusqu'à la complète inanition et dissolution. Dans Mahābhārata I 45, Jaratkāru erre par toute la terre, par les forêts, où il trouve les mânes de ses ancêtres, dort là où le surprend la nuit. La *muni* se nourrit d'air. Nous avons ici les mêmes éléments de la vie ascétique que dans l'hymne védique.

[2] Mahābhārata, X, 7, II; XII, 328.

[3] *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus.* Upsala 1922, p. 310 seq.

le Rudra-Śiva populaire. M. Keith ne partage pas les idées d'Arbman et pense que la conception de Rudra-Śiva est née de la fusion de nombreuses divinités[1]. Le culte de Rudra-Śiva peut être célébré sans *brahman*[2] il est considéré comme égal au śudra, ainsi que l'indique une histoire du Bhāgavata-Purāṇa IV, II:

4. Jadis les Ṛṣis suprêmes, toutes les troupes des Immorteles, les solitaires avec leurs disciples, et les Agnis se trouvaient réunis au sacrifice célébré par les créateurs de l'univers.

5. Là en voyant entrer Dakṣa qui, semblable par sa splendeur au soleil étincelant, illuminait de son éclat cette grande assemblée.

6. Les Ṛiṣis qui se trouvaient présents, l'esprit frappé de tant d'éclat, se levèrent tous de leurs sièges, en même temps que les Agnis, à l'exception de Viriñca et de Śarva (Śiva).

7. Le bienheureux Dakṣa, traité avec le respect convenable par les chefs de l'assemblée, après s'être incliné devant Adja, le précepteur du monde, s'assit avec sa permission.

8. Mais voyant Mṛiḍa (ɔiva) déja assis avant lui, il ne peut supporter ce manque de respect de sa part, et le regardant de travers, comme s'il voulut le consumer, il s'écria:

9. O vous tous Brahmarṣis, Agnis, et Devas, apprenez de moi quelle est la conduite des gens de bien, car mes paroles sont exemptes d'ignorance et d'envie.

10. Cet être sans pudeur détruit la gloire des Gardiens du monde, lui qui, dans sa grossièreté, transgresse la règle suivie par les hommes vertueux.

11. Il est devenu mon disciple, puisqu'en présence du feu et des Brāhmanes, il a pris, comme aurait fait un homme vertueux la main de ma fille, semblable à Sāvitri.

12. Ce dieu aux yeux de singe, qui a reçu la main de ma fille dont les yeux sont ceux d'une jeune gazelle, ne m'a pas même adressé une parole de respect lui qui devait se lever à mon approche et venir me saluer.

13. J'ai donné, quoique malgré moi, ma fille à ce contempteur des cérémonies, à cet impur, à cet orgueilleux à ce violateur de toutes les lois comme on donne à un śudra la parole ravissante du Veda.

14. Voyez-le entouré de Prêtas et de troupes de Bhūtas, semblable à un insensé, nu, les cheveux en désordre, riant et pleurant tour à tour, errer dans les demeures terribles des morts.

15. Et faisant ses ablutions avec la cendre des bûchers, ayant pour guirlande le collier des Prêtas, pour ornaments des os humains, se prétendre Śiva (heureux) lui, ce misérable, ce fou, qui n'est aimé que des fous, ce chef des Pramathas et des Bhūtas, dont la nature n'est que ténebres.

[1] *The Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads.* 1925. H. O. S. v. I, p. 148.

[2] Muir: *Sanscrit Texts*, IV, p. 377.

16. C'est cependant à ce chef d'insensés, à cet impur, à ce maniaque que j'ai donné ma fille vertueuse, cédant ainsi aux conseils du Très-Haut.

17. Après avoir de cette manière injurié Giriśa qui ne répondait pas, Dakṣa, portant l'eau à ses lévres, commença dans sa colére à le maudire.

18. Que ce Bhava (s'écria-t-il) le dernier de la troupe des dieux, ne prenne pas avec Indra, Upendra et les autres Divinités, sa part du sacrifice des Dêvas[1].

Ces vers indiquent l'attitude hostile des brahmanes envers Śiva et semblent confirmer les origines populaires, non brahmaniques, du culte de Rudra-Śiva, culte que les Aryens ont trouvé, quand ils sont entrés dans l'Inde et qu'ils ont reçu de la population primitive subjuguée. Ceci est confirmé par les données archéologiques. Dans les fouilles de Mohenjodaro, on a trouvé des cachets. Quelques uns représentent une divinité à trois visages, assise dans la posture du yogin, parée de colliers et de bracelets, la tête ornée de cornes, entourée d'animaux. Sir John Marshall[2] voit dans ce dieu toutes les marques de Rudra-Śiva: 1. les visages multiples sont le signe des Śiva historique: dans l'iconographie postérieure, Śiva a 3, 4 ou même 5 visages; 2. le signe de ce dieu, comme celui du Śiva historique, est sa posture: il est assis les jambes croisées, dans l'attitude du yogin. 3. ce dieu est entouré d'animaux comme Śiva-Paśupati. Ceci indique que nous devons chercher les origines de Rudra-Śiva dans la religion préaryenne et par conséquent que le type d'ascète qu'on associe avec lui est aussi préaryen; c'est donc dans les couches préaryennes qu'il faut en chercher l'origine.

Nous pouvons nous demander quelle a été la fonction de ces „ascètes" dans la société que représente la civilisation de l'Indus. Essayons de répondre à cette question à l'aide des sources postérieures, les seules qui soient à notre disposition, et qui nous permettront peut-être de jeter un peu de lumière sur le problème. Mégasthène, qui était très bien informé dit en parlant des ascètes dont nous nous occupons ici: „L'ensemble des Indiens est réparti en sept classes, l'une de ces classes est celle des sophistes, moins nombreux que les autres, mais plus renommés et plus honorés. Ils ne sont soumis qu'à une seule obligation: celle de célébrer

[1] Traduction d'Eugène Burnouf.

[2] *Mohenjodaro and the Indus Civilization.* III. v. London 1931, v. I, p. 52—57.

les sacrifices aux dieux pour la communauté; si quelqu'un fait un sacrifice privé, un de ces sophistes lui est adjoint pour le guider; on pense qu'autrement la cérémonie ne pourrait être agréable aux dieux. Ces gens-là sont aussi les seuls à savoir la mantique, et il n'est pas permis à un autre qu'à un sophiste de prédire l'avenir. Ils font des prédictions sur les saisons de l'année ou si quelque malheur public est imminent. Pour les affaires des particuliers, ils ne rendent pas d'oracles soit que leur science ne concerne pas des questions sans importance, soit qu'ils jugent indigne d'eux de se déranger pour des vétilles.

Celui qui s'est trois fois trompé dans ses prédictions n'est pas puni, mais on l'oblige désormais à garder le silence, et personne ne pourra forcer cet homme à faire entendre un son, une fois que le silence lui a été imposé. Ces sophistes vivant nus l'hiver exposés au soleil, l'été, quand le soleil est brûlant, dans les prés et les lieux humides, sous de grands arbres dont l'ombre s'étend, suivant Néarque jusqu'a faire un cercle de cinq plithres; une foule peut s'abriter sous un seul d'entre eux tellement ils sont grands. Ils mangent les fruits et l'écorce de ces arbres; cette écorce est savoureuse et nourrissante autant que les fruits dattiers"[1].

On peut dégager trois éléments de ces notices. 1. Ces ascétes vivaient au pied des arbres. 2. Ils assumaient les fonctions de prêtres sacrificateurs. 3. Ils étaient devins. La deuxième indication semble à priori suspecte parce qu'une dizaine de sources nous font connaître que l'ascète de ce type avait rompu tous les liens avec le sacerdoce officiel et vivait seul dans la forêt, sans les feux sacrés, par conséquent sans sacrifice. Mais nous avons un autre argument pour prouver que l'indication relative aux ascètes sacrificateurs, conservée par Arrien, est inexacte. Le même fragment de Mégasthène, mieux conservé par Strabon (XV, 39) dit: „Mégasthène nous apprend que l'immense population de l'Inde se divise en sept classes, la première dans l'ordre hiérarchique est en même temps la moins nombreuse comprend les philosophes, lesquels rendent des services, tantôt privés (chacun d'eux pouvant être appelé par un simple particulier à figurer dans un sacrifice ou dans une cérémonie funèbre), tantôt publics, comme

[1] Arrien: *L'Inde.* Texte établi et traduit par P. Chantraine, Paris 1927, p. 37.

lorsque le roi les convoque au grand synode du nouvel an (lequel se tient devant la porte de son palais), pour exposer là, en public, ce que chacun d'eux a imaginé ou observé d'utile en vue d'assurer l'abondance et la bonne qualité des récoltes, la santé des bestiaux et le plus grand bien de l'Etat. Seulement quiconque parmi eux a été trois fois convaincu de mensonge est condamné à se taire pour tout le reste de sa vie, tandis que celui dont les communications se sont heureusement vérifieés est déclaré à tout jamais exempt d'impôt et de contribution". Dans le fragment suivant (40) il parle des agriculteurs.

En comparant ces fragments conservés chez Arrien et chez Strabon on voit qu'Arrien à fondu deux descriptions différentes, celle des brahmanes sacrificateurs et celle des ascètes. Mais la seconde assertion d'Arrien, que les ascètes étaient devins, semble être exacte car un autre fragment de Mégasthène conservé par Strabon, et où il est question de ces ascètes, dit: „Passant aux garmanes, le même auteur nous apprend que les plus considérés d'entre eux sont désignés sous le nom d'Hylobioi et qu'ils vivent en effet dans les bois, se nourrissant là de feuilles et de fruits sauvages, s'habillant avec l'écorce des arbres et s'abstenant à la fois des plaisirs de l'amour et de l'usage du vin. Il ajoute qu'ils n'en correspondent pas moins régulierement avec les rois, que ceux-ci les consultent par messages sur les causes des événements et se servent d'eux comme d'intermédiaires auprès de la divinité soit pour l'adorer, soit pour la fléchir"[1].

Nous pouvons donc en conclure qu'à l'époque de Mégasthène, les ascètes de ce type étaient devins; et il est permis de penser que déjà au temps de la civilisation de l'Indus ils devaient exercer cette fonction.

Conclusion

Résumons les résultats de nos recherches. Nous avons essayé de montrer qu'il y avait dans l'Inde ancienne non pas deux, mais trois différents types d'ascètes: 1. l'ermite, 2. l'ascète errant en tout lieu, 3. l'ascète dans la forêt. C'est prouvé par les

[1] *Frag. H. G.* II, p. 437. — Strabo trad. A. Tardieu II, p, 251.

sources grecques, brahmaniques et bouddhiques (nous essayons de démontrer que dans les premièrs siècles tous les moines bouddhiques étaient, les *araṇyaka*).

Les témoignages que nous avons réunis semblent prouver que les ascètes errants avaient été dans les temps primitifs des prêtres et sorciers des populations préaryennes; que l'origine des ermites s'explique non seulement par des facteurs religieux mais aussi par des facteurs économiques, et qu'enfin, les ascètes errants dans la forêt doivent leur origine à des croyances préaryennes dont nous trouvons des traces à Mohenjo-Daro.

Août 1939

L'impression de cet ouvrage a été terminée en août 1939, mais il a été détruit pendant la guerre. Il paraît actuellement sous sa première forme. C'est avec tristesse que je le vois paraître étant donné que tant de souvenirs s'y rattachent de ceux qui ne sont plus et qui me furent chers: de Mme Nadine Stchoupak, du prof. Stanisław Schayer qui mit tant de soins lors de la première édition et qui joignit à sa precieuse mais, hélas, courte collaboration des preuves d'une affectueuse amitié, et de mon vénérable maître Jean Przyluski. J'exprime aussi ma vive gratitude à la Société des Sciences et des Lettres de Wrocław qui se chargea de la réimpression de l'ouvrage.

Mai 1948

M-44802

Table des Matières.

Pages

Introduction 5

Première Partie.

I. Les différents types d'ascètes. 6
II. Les ascètes chez Hérodote. 18
III. Les ascètes dans les sources bouddhiques 20
IV. Les ascètes dans les sources brahmaniques 35

Seconde Partie.

I. L'origine d'ascètes errants en tout lieu 41
II. L'orgine d'ermites 43
III. L'origine d'ascètes errants dans la forêt 49

Conclusion 54

WYDAWNICTWA
WROCŁAWSKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO

Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego
Seria A

Nr. 1. Hermogenes de statibus, edidit Georgius Kowalski. Wratislaviae 1947, p. LXXXII + 72.

Nr. 2. Maleczyński Karol, W sprawie autentyczności bulli gnieźnieńskiej z r. 1136. Wrocław, 1947, s. 28.

Nr. 3. Mikulski Tadeusz, Nad tekstami Kniaźnina. I. Wrocław, 1947, s. 60.

Nr. 4. Styś Wincenty, Drogi postępu gospodarczego wsi. Wrocław, 1947, s. 344, 5 map.

Nr. 5. Maleczyńska Ewa, Społeczeństwo polskie z epoki pierwszych Jagiellonów wobec zagadnień zachodnich. Wrocław 1947, s. 164.

Nr. 6. Czapliński Władysław, Polska a Prusy i Brandenburgia za Władysława IV. Wrocław 1947, s. 283.

Nr. 7. Biliński Bronislaus, De Apollodoreis in Pliniana Graeciae descriptione (N. H. IV 1—32) obviis. Wratislaviae 1948, s. 135.

Nr. 8. Mycielski Andrzej, Polityczno-ustrojowa wiedza stosowana i jej praktyczne zalecenia. Wrocław, 1947, s. 40.

Nr. 9. Strzelecki Ladislaus, De Ateio Capitone nuptialium caerimoniarum interprete. Wratislaviae 1947, s. 27.

Nr. 10. Olszewicz Bolesław, Polska a odkrycie Ameryki.

Nr. 11. Kotwicz Władysław, Józef Kowalewski, orientalista (1800-1878) (w druku).

Nr. 12. Pociecha Władysław, Polska wobec elekcji cesarza Karola V. w r. 1519. Wrocław 1947, s, 88.

Nr. 13. Majewski Kazimierz, Importy rzymskie na ziemiach słowiańskich (w druku).

Nr. 14. Rospond Stanisław, Z badań nad przeszłością dialektu śląskiego — „Der hoch- und plattpolnische Reisegefährte" 1804 — Charakterystyka językowa i przedruk (w druku).

Nr. 15. Skurzak Ludwik, Études sur l'origine de l'ascétisme indien. Wrocław 1948, s. 56.

Nr. 16. Krzyżanowski Juliusz, Shakespearian Modifications — Methodical Prolegomena. Wrocław 1948, s. 32.

Nr. 17. Zajączkowski Ananiasz, Glosy tureckie w zabytkach staropolskich. I. Katechizacja turecka J. Herbiniusa z r. 1675 (w druku).

Nr. 18. Floryan Władysław, Forma poetycka „Pieśni" Jana Kochanowskiego wobec kierunków liryki renesansowej (w druku).

Nr. 19. Strzelecki Ladislaus, De Litterarum Romanarum nominibus (w druku).

Nr. 20. Rospond Stanisław, Studia nad językiem polskim XVI wieku — Jan Seklucjan, Jan Malecki, Stanisław Murzynowski, Grzegorz Orszak (w druku).

Nr. 21. Steffen Viktor, De duobus Sapphus carminibus redivivis.

SKŁAD GŁÓWNY W PAŃSTWOWYM INSTYTUCIE WYDAWNICZYM